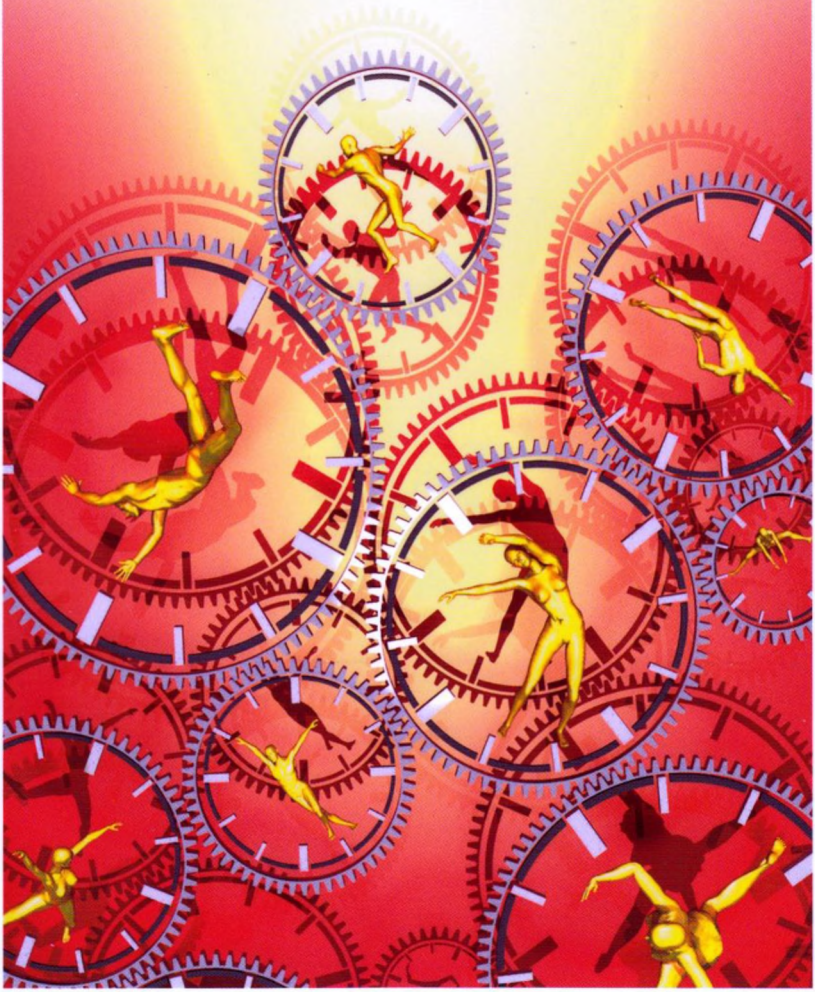
Filosofía

Ernst Tugendhat

Antropología en vez de metafísica



gedisa
editorial

ANTROPOLOGÍA EN VEZ DE METAFÍSICA

Ernst Tugendhat

gedisa
editorial

© Ernst Tugendhat, 2007

Traducción: Daniel Gamper Sachse («Prólogo», «Posdata de 2006» y «Retractaciones sobre honestidad intelectual»); Mónica Jaramillo Ocampo («Nuestra angustia ante la muerte»); y Rafael Sevilla y Mauricio Suárez Crothers («Sobre mística»).

Diseño de cubierta: Juan Santana

Primera edición: febrero de 2008, Barcelona

CREATIVE COMMONS

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. del Tibidabo, 12, 3.°
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 978-84-9784-176-4
Depósito legal: B. 4224-2008

Impreso por Romanyà Valls

Impreso en España
Printed in Spain

CLA•DE•MA
Filosofía

Ernst Tugendhat

Un judío en Alemania
Conferencias y tomas de posición (1978-1991)

Egocentricidad y mística
Un estudio antropológico

Ser-Verdad-Acción
Ensayos filosóficos

Lecciones de ética

Diálogo en Leticia

El libro de Manuel y Camila
Diálogos sobre ética
(en colaboración con Celso López y Ana M.ª Vicuña)

Problemas

Introducción a la filosofía analítica

Ernst Tugendhat

ANTROPOLOGÍA EN VEZ DE METAFÍSICA

Serie CLA•DE•MA
Filosofía

Índice

Nota a la edición española
Ernst Tugendhat 9

Prólogo
Ernst Tugendhat 11

I

SOBRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN GENERAL

1. Antropología como filosofía primera 17

II

TEMAS CONCRETOS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

2. Libre albedrío y determinismo 39
   Posdata de 2006 52
3. Retractaciones sobre honestidad intelectual 65

4. El problema de una moral autónoma 95
5. El origen de la igualdad normativa 115

III

MUERTE, RELIGIÓN Y MÍSTICA DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

6. Nuestro temor de la muerte 139
7. Sobre mística 157
8. Sobre religión 173

Nota a la edición española

Esta colección de mis últimos ensayos se corresponde con la edición alemana excepto un ensayo ahí incluido que había sido escrito originalmente en castellano y que publiqué en *Problemas* (Gedisa, 2002, págs. 199-214, «Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia inmanente»). Los artículos 1[1] y 4[2] fueron escritos originalmente en castellano.

ERNST TUGENDHAT

1. Para un congreso en Sevilla en 2006.
2. Para un encuentro en Santiago de Chile en 2006.

Prólogo

Todas las contribuciones presentadas aquí fueron redactadas después de mi último libro, *Egocentricidad y mística* (Gedisa, 2004), y con excepción del tercer capítulo son todas conferencias. He querido conservar la vivaz forma del discurso oral, que está especialmente presente en el capítulo 7. A esto hay que añadir, además, que diversos de estos trabajos se solapan, se complementan y en ocasiones se contradicen.

En la mayoría de las contribuciones sigo el hilo de ideas que me ocuparon en *Egocentricidad y mística* (*EyM*). En la primera, que ha prestado el título al libro, intenté presentar de forma algo más sistemática la perspectiva antropológica de *EyM*. El capítulo 2 continúa desde otra perspectiva las ideas sobre el libre albedrío en *EyM* §3, y el capítulo 3 pretende justificar lo que escribí en *EyM* §4 sobre honestidad intelectual.

Me resultaba especialmente importante retomar el asunto de la honestidad intelectual porque en *EyM* se me deslizaron algunos errores que me provocan cierto embarazo. Este texto es el que más trabajo me ha costado, aunque tengo la desapacible sensación de que el verdadero motivo de la honestidad intelectual es muy simple, pero, por causas para mí inexplicables, no logro percibirlo.

Naturalmente, algunas otras cosas no acaban de cuadrar. Lo que escribo en el primer artículo sobre las tradiciones es demasiado parcial. Y en la cuestión de la igualdad en el capítulo 5 he dejado algo oscura la relación entre igualdad, justicia y moral.

También por lo que se refiere a la moral tengo la misma sensación desapacible que con la honestidad intelectual, a saber, que habría que verla en realidad de modo completamente distinto, pero soy incapaz de deshacerme de mis patrones. El capítulo 5, que escribí hace tres años, está íntimamente relacionado con el artículo de 1999 «¿Cómo debemos entender la moral» (en *Problemas*, Gedisa, 2002, págs. 122-134), y se limita a añadir el intento de una integración de la ética de la compasión y la perspectiva de la mística. Este artículo ya apareció en la compilación de N. Scarano y M. Suárez publicada por C. H. Beck con contribuciones sobre mi ética, pero me ha parecido que tenía sentido volver a publicarlo. En las *Respuestas* que escribí para ese volumen, esbocé, al hilo de la confrontación con las críticas de Jacob Rosenthal a mi concepto de igualdad, una nueva explicación de la idea de igualdad que intento ampliar más en el capítulo 5, aunque me he vuelto a quedar atascado.

Me han resultado importantes las modificaciones que he realizado en relación con *EyM* en los capítulos 7 y 8. Cuando escribía la segunda parte de *EyM* se me acabó la paciencia con lo que la parte primera del §6 me salió algo forzada. Uno de los viejos males de los filósofos es que quieren ver en todas partes conexiones necesarias. En contraposición con esto he dejado claro aquí en el capítulo 7 que puede muy bien darse un recogerse en sí mismo que no sea ni místico ni religioso. Los pasos que conducen a la mística y a determinadas concepciones de lo místico son posibles, no necesarios. Esto deja ciertamente abierta la pregunta sobre qué es lo que motiva o fundamenta un determinado paso, una dificultad que también se apreciará en la parte final del capítulo 1.

Lo segundo que me pareció importante en el capítulo 7 en relación con *EyM*, es que en la mística desaparece el discurso sobre el «mundo» y el «universo» y sólo se puede hablar de un dirigirse hacia «todos los otros en su ser propio». Debo agradecer a mi amigo Fahrenbach las conversaciones sobre este paso que se corresponde mejor con mi propia experiencia.

En el capítulo 8 se muestra que mi relación con la fe es más ambivalente de lo que pude escribir en *EyM* (y también en el capítulo 7). Esto ya se había dado con anterioridad, sólo lo hago explícito aquí.

Y con esto ya está dicho lo que corresponde a un prólogo. El resto de hilos los encontrará el lector mismo, y ni tengo una compañera de vida a quien agradecer su disposición al sacrificio ni aseguro que el resto de errores sólo deben ser atribuidos a mí. No son errores que espanten, sino cegueras, puntos ciegos.

ERNST TUGENDHAT
Agosto de 2006

I

SOBRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN GENERAL

1
Antropología como filosofía primera

En esta conferencia quiero profundizar una tesis que sostenía en un ensayo que publiqué hace algunos años: que la antropología no es simplemente una disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta «¿qué somos como seres humanos?» es aquella pregunta en que tienen su base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas.

Esta tesis nos enfrenta a varias preguntas. Primero, ¿qué es filosofía?; segundo, ¿es necesario que las diferentes disciplinas filosóficas requieran alguna unidad entre ellas y una disciplina o pregunta fundamental?; tercero, en caso de que así fuera, ¿por qué ha de ser la antropología?; cuarto, y esto será lo más importante, ¿cómo debemos entender la disciplina de antropología filosófica en sí? ¿tiene ella a su vez una pregunta básica? ¿y cuál debe ser su método? ¿de qué manera se distingue de la antropología empírica, es decir, de la etnología, de lo que los anglosajones llaman *cultural anthropology*? Otra pregunta que me parece fundamental para un entendimiento de la antropología es su relación con la historia y las disciplinas históricas. Pues la pregunta «¿qué es el

ser humano?» parecería implicar una orientación ahistórica. Así que nos tendremos que preguntar: ¿en qué sentido contradice la antropología a una orientación histórica y en qué otro sentido se podría decir que ella misma sugiere un tipo de orientación histórica?

Comienzo con la pregunta sobre si las diferentes disciplinas filosóficas tienen alguna base en común o por lo menos alguna interconexión. En otros tiempos se pensaba que la metafísica era esa disciplina de base. Hoy, y desde hace ya bastante tiempo, se habla del fin de la metafísica. Sin embargo, no es tan obvio qué es lo que se entiende bajo este apelativo: ¿se trata de la pregunta por el ser, de ontología, o de los entes suprasensibles y en particular de Dios, de teología? El mismo Aristóteles vacilaba entre estas dos maneras de entender lo que él llamó filosofía primera. Pero, sea cual sea el modo de entender la metafísica, no parece obvio de qué manera ésta podría servir de base para las disciplinas filosóficas. El mismo Aristóteles no pretendía que así fuera. Distinguía entre filosofía teórica y práctica, una distinción que se encuentra también en Kant, si bien de otra manera, y que es usual aún hoy: la distinción entre la pregunta por lo que es y la pregunta por lo que debe ser.

Ahora bien, tanto el ser como el deber son algo que parece remitir a nuestra comprensión, y cuando nos preguntamos qué entendemos aquí por «nuestra» comprensión, parece presuponerse: la comprensión de nosotros como seres humanos. Podría parecer entonces que el comprender es lo que está en la base tanto de la filosofía teórica como de la filosofía práctica, y también de la ontología (pues el ser es algo que encontramos solamente en nuestro entendimiento) y, si se contempla a la teología desde el ángulo de una necesidad humana, también ella remite al ser y entender humano. Así, el recurso a la comprensión humana se ofrece como el punto de partida natural tanto de la distinción entre lo práctico y lo teórico como también de las diferentes con-

cepciones de metafísica, y lo mismo parece evidente en disciplinas como lógica, ética, teoría de la acción, etcétera. Parece hasta difícil tener que imaginarse una disciplina filosófica que no remita a la comprensión humana.

Hay un famoso pasaje en la *Lógica* de Kant donde mantiene que las tres preguntas que él sostenía que son las fundamentales de la filosofía: «¿Qué puedo conocer?» (epistemología); «¿Qué debo hacer?» (ética) y «¿Qué puedo esperar?» (religión), remiten todas a la pregunta «¿Qué es el hombre?» (en la edición de la Academia Prusiana IX, 25). En este pasaje, Kant concibió por primera vez la idea de la antropología como filosofía primera. Es más, este pasaje en su *Lógica* ya contiene una indicación importante sobre el método de la antropología. Debemos fijarnos en el hecho de que las tres preguntas que según Kant nos llevan a la pregunta «¿Qué es el hombre?» están formuladas en primera persona, mientras que esta pregunta –«¿Qué es el hombre?»– está en una formulación objetiva. ¿Qué significa esta tensión entre formulación en primera y en tercera persona? Creo que Kant estaría igualmente de acuerdo si formulásemos las tres preguntas en la primera persona plural: «¿qué es lo que podemos saber?», etcétera. Si combinamos las dos formulaciones, resulta para la pregunta final la formulación «¿qué somos como seres humanos?». Obviamente Kant entiende las preguntas de las cuales está partiendo («¿qué debemos hacer?», etcétera) de tal manera que no implican «¿qué debemos hacer por encontrarnos en tal o tal tradición, por ejemplo, en la de Occidente?». Por un lado, Kant habla en primera persona, por el otro entiende sus preguntas en el sentido más amplio posible, en el de la humanidad. Kant no entendió la antropología simplemente como una disciplina formal que estuviera por encima de las diferentes tradiciones culturales (como lo hizo la antropología filosófica en el siglo XX), sino que hablaba como representante de la Ilustración: debemos, parece decir, tomar nuestras medi-

das sobre cómo pensar y qué hacer, no de la historia, no de las tradiciones, sino del hecho de que somos seres humanos. Más adelante volveré sobre este aspecto de cómo entender la antropología como si estuviera en contraste con las disciplinas históricas.

El uso de la primera persona no fue una idiosincrasia de Kant, sino que es algo que se puede observar en muchos escritos filosóficos contemporáneos, también en disciplinas en las que la antropología se halla más bien en el trasfondo, como en la ética o en la teoría de la acción donde la pregunta «¿qué es lo que nosotros comprendemos bajo tal o tal cosa?» es ubicua. En este «nosotros» se expresa el aspecto reflexivo de la antropología. Por ello, la antropología se distingue fundamentalmente de preguntas por lo que serían otras especies, suponiendo que esto tuviera sentido, por ejemplo de la hipopotamología, o de la pregunta por el ser de los primates. En estos otros casos no parece posible preguntar por su comprensión, como lo hacemos en el caso del ser humano. Esa pregunta por la comprensión de los seres humanos, tanto de sí mismos como del mundo, parece ser el punto clave de la antropología, y eso explica por qué su investigación tiene que ser llevada a cabo en primera persona. Sólo en primera persona, singular o plural, tenemos acceso a la comprensión. Parece obvio que sea precisamente la comprensión humana la que hace que la antropología se encuentre en la base de las otras disciplinas, puesto que lo que es ser, lo que es deber, lo que es una acción, etcétera, siempre remite precisamente a este aspecto del ser de los humanos, a su comprensión.

Por el otro lado, la formulación en términos objetivos «¿qué es el ser humano?» parece igualmente necesaria, y será importante para evitar un malentendido de la formulación reflexiva. Cuando en la ética, en la teoría de la acción, etcétera, se pregunta cómo es que «nosotros» entendemos deber, acción, etcétera, lo parecemos hacer con la implica-

ción sobrentendida de que no se trata por ejemplo de la comprensión dentro del lenguaje castellano, sino de la comprensión de nosotros como seres humanos. Esto es también una razón para preferir el «nosotros» al «yo». Pues el tipo de reflexión que hacemos en la antropología, y por consiguiente en la filosofía en general, se distingue fundamentalmente de la reflexión sobre mí mismo en el sentido de una reflexión autobiográfica. Por otro lado nos debemos dar cuenta de que la reflexión sobre nuestra comprensión incluye la reflexión sobre mi propia comprensión de una manera esencial: cada uno de nosotros sólo sabe lo que «nosotros» comprendemos por ser, acción, etcétera, dándose cuenta de lo que él comprende: nuestra comprensión es esencialmente una comprensión compartida, y «compartida» no significa simplemente «igual». En el aprendizaje del lenguaje, pero también ya en la comunicación prelingüística, el niño intenta captar una comprensión compartida, en contraste con lo que se podría llamar sus perspectivas subjetivas. Aprendemos a verlas como subjetivas y como meras perspectivas en la adquisición gradual de la comprensión de los otros, comprensión objetiva, en el sentido de intersubjetiva.

Nos vemos confrontados aquí con una tensión entre lo subjetivo y lo objetivo que se repite dentro de la comprensión compartida, cuando nos vemos confrontados con otros idiomas y otras culturas. Esto significa que estos dos polos que encontramos en Kant –la pregunta en primera persona y un aspecto universal– no parecen ser una mera tesis; no basta decir que Kant quería entender lo subjetivo en términos de lo que es universal, sino que desde el principio hay una dinámica que lleva de lo subjetivo hacia lo más y más objetivo, así que el ámbito universal es algo que anticipamos desde el principio ya que desde el principio no nos contentamos con meras perspectivas. Quizás se podría decir que el ámbito universal de comprender el «nosotros» es en teoría aún más amplio que el de la especie *anthropos*: si encontrá-

ramos seres con quienes pudiéramos también comunicarnos, es decir, que tuviesen también comprensión, parece que sería posible extender el ámbito de la expresión «nosotros» también a ellos. Si la pretensión que puede tener la antropología de ser la disciplina básica de las disciplinas filosóficas se basa en lo que es objetivo en nuestra comprensión, eso nos lleva, aunque no de golpe sino paso a paso, hasta el punto en que ella abarca a toda la humanidad. Que en principio nos podría llevar aún más allá puede aparecer como un mero juego de ideas, pero me parece que esto muestra que lo fundamental en la concepción de la antropología como base de las disciplinas filosóficas no es tanto la pertinencia a la especie sino a la comprensión compartida, al hecho de que podamos dialogar los unos con los otros. Y esto nos lleva a distinguir dentro de la antropología un *núcleo*, que es precisamente la comprensión, el cual se distingue de otros aspectos característicos de nuestra especie como, por ejemplo, ser bípedos, no estar cubiertos de pelo, tener un cerebro de un cierto peso, etcétera, aspectos que han sido subsumidos bajo el término de antropología física.

Antes de proseguir con los problemas que aquí se abren quiero enfrentarme a otra de las preguntas que mencioné al principio: ¿Se puede decir que la antropología tiene a su vez una pregunta básica? Si la antropología (o su núcleo, como ahora podríamos decir) es la base de toda filosofía, la cuestión de una pregunta básica de la antropología tendría que estar estrechamente ligada a lo que se habría de considerar como la pregunta básica de la filosofía. De lo que acabo de decir se podría inferir que la pregunta básica de la antropología tendría que consistir en preguntarse en qué consiste la estructura de nuestro entendimiento. En mi libro sobre filosofía analítica[1] desarrollé la tesis de que la pregunta básica de

1. E. Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica*, Gedisa, Barcelona, 2003.

la ontología «¿qué es el ser?» remite a la pregunta «¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana?».

Sin embargo, uno quisiera identificar la pregunta básica de la filosofía no simplemente en relación con lo que ya antes se había entendido como filosofía primera, sino que el concepto de filosofía está a su vez en juego, y uno quisiera encontrar un punto de arranque en lo que se podría considerar como la pregunta más básica que nos podemos plantear en cuanto seres humanos. Hay un pasaje en el primer libro de la *República* de Platón (352d) donde Sócrates dice en su conversación con Trasímaco: «pues no estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué manera se debe vivir». Este «debe» no tiene un sentido meramente moral: para Platón se trataba del bien, y en una reflexión antropológica nos podemos dar cuenta de que la necesidad de los seres humanos de poner en cuestión su propia vida tiene que ver con que, en contraste con las otras especies, no somos de «alambre rígido» sino que podemos dudar de lo que hacemos y, por lo tanto, también de cómo conducir nuestra propia vida. Por un lado creo que ésta fue la pregunta básica de Platón, y que fue ella la que a su vez lo llevó a las preguntas que más tarde se llamarían metafísicas y, por otro, parece obvio que no se trata de un capricho de Platón, sino que encontramos esta misma pregunta en todas las culturas, sea en forma implícita en las mitologías y tradiciones, sea como pregunta abierta. En China, por ejemplo, lo que se entendía bajo filosofía se llamaba la pregunta por el Tao, y «tao» significa «camino». Esta pregunta es idéntica a la de Sócrates: se trata del camino que debemos tomar en la vida, y lo característico de los humanos es que, al parecer, este camino nunca es obvio.

Me parece entonces que ésta es la pregunta más básica que se pueden plantear los seres humanos y que siempre intentan contestar de una u otra manera, y parece claro que esta pregunta tiene las dos caras que ya mencioné: se trata de

una pregunta en primera persona, una pregunta de cada uno, y, al mismo tiempo, de una pregunta que nos planteamos los unos a los otros, una pregunta de «nosotros» que tiene una pretensión intersubjetiva.

Lo especial de esta pregunta por el bien es que ella tiene una prioridad motivacional, una motivación obvia. Ahora bien, esta pregunta se halla estrechamente ligada a aquella otra que ya mencioné, a la pregunta por la estructura de la comprensión, la cual, si la planteáramos por su propia cuenta, podría parecer sin motivo, una cuestión de pura curiosidad, pero que parece necesaria si la entendemos como Platón la entendía, como conectada a la pregunta por el bien. Ésta es entonces la pregunta básica de la filosofía *por ser* la pregunta básica de nosotros como seres humanos.

Nuestro próximo problema se refiere a si tenemos algún guión sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestra comprensión. Aquí me quiero valer una vez más de un pasaje clásico. (No uso estas citas naturalmente *en lugar* de argumentos.) Aristóteles, en el segundo capítulo de su *Política*, donde se propuso aclarar la estructura social de los seres humanos, parte de una comparación del lenguaje humano con los lenguajes primitivos que tienen otras especies sociales como las abejas, y dice que lo específico del lenguaje humano es lo que él llamó *logos*, y con esto se refiere a la estructura predicativa o proposicional del lenguaje humano. Los otros animales, dice, se comunican recíprocamente sus estados sensitivos, dolor y placer, mientras que los hombres pueden hablar de lo bueno. Lo bueno sólo puede entenderse como predicado, se trata siempre de un juicio de que algo *es* bueno, y comunicarse sobre esto presupone el lenguaje proposicional. Aristóteles quiere demostrar que comunicarse sobre lo justo (y aun pensar tal cosa) es algo que sólo se puede hacer en el lenguaje predicativo. Mientras que las relaciones sociales de otros animales están reguladas, como diríamos hoy, por sus instintos o, más bien, por

su sistema genético, la manera como los seres humanos se reúnen en agrupaciones sociales se basa en la capacidad de comunicarse sobre lo que consideran bueno para ellos. Esta intuición de Aristóteles me parece genial, y se puede desarrollar más allá de lo que él decía explícitamente.

El fenómeno general es el del lenguaje proposicional, que es un lenguaje basado en los denominados «términos singulares», los cuales hacen que el contenido de lo que se está diciendo sea independiente a la situación en que se está hablando. Esto tiene a su vez como consecuencia que el interlocutor, en lugar de reaccionar simplemente, contesta explícita o implícitamente con Sí o No, o con posiciones intermediarias como pregunta y duda, con lo que el lenguaje llega a tener una función independiente no sólo de la situación sino también de la comunicación misma; surge lo que llamamos pensar y, cuando se piensa, uno mismo puede dudar de lo que está pensando; surge entonces el fenómeno de la *deliberación*. Los dos componentes que en la acción animal están siempre presentes pero nunca aparecen separados, el *opinar* que las cosas son así o asá y el *desear* algo, se separan en dos formas lingüísticas independientes, y esto tiene como consecuencia que tenemos que distinguir entre una deliberación práctica que tiene como meta lo bueno y, por el otro lado, la deliberación teórica que tiene que ver con lo que se está opinando y que tiene como meta lo verdadero. Cuando se delibera, se pregunta por las *razones* que están a favor y en contra de lo que se está diciendo o pensando. La acción ya no está dirigida simplemente por los deseos, sino también por lo que se piensa que es bueno y verdadero, por los resultados de la deliberación; esto presupone a su vez la capacidad de *suspender* los deseos, capacidad que llamamos *libertad* y *responsabilidad*.

Así que, junto con el lenguaje proposicional, aparecen varios rasgos antropológicos fundamentales que están interconectados entre sí: deliberación, pregunta, racionalidad, liber-

tad, responsabilidad. Se podría llamar a la especie *anthropos* animal racional, pero igualmente lo podríamos llamar animal deliberativo. La racionalidad no es una capacidad separada y de alguna manera sobrenatural, como se ha pensado en parte de nuestra tradición, sino que consiste simplemente en poder preguntar por razones, y esto es a su vez una consecuencia inevitable del lenguaje proposicional. Otra consecuencia, como acabamos de verlo en el pasaje de Aristóteles, es que esta especie es, como decía Aristóteles, un animal político y, como se podría añadir, un animal cultural. La evolución biológica ha encontrado en el lenguaje y la cultura un nuevo mecanismo de transmisión mucho más dinámico que la transmisión genética, la cual naturalmente sigue como base.

Creo que una de las ventajas que tiene el tomar el lenguaje proposicional como punto clave para entender lo peculiar de la especie *anthropos*, es que, cuando se comienza con él, uno se puede dar inmediatamente cuenta del papel que desempeña para la supervivencia, y así es posible entender por qué esta especie pudo aparecer dentro de la evolución biológica. La capacidad de poder preguntar por razones, que es una consecuencia inmediata del lenguaje proposicional, implica un nuevo nivel cognitivo; tanto en el pensamiento instrumental como en lo social, esta capacidad significa una flexibilidad de un nuevo orden en la adaptación al medio ambiente; y, además, el lenguaje humano permitió, en comparación con el genético, un nuevo mecanismo de transmisión y, así, de acumulación del aprendizaje de generación en generación, la transmisión cultural e histórica. Si se tomase la libertad o la autoconciencia como el aspecto central del ser humano, como lo han hecho algunos representantes de la antropología filosófica del siglo XX, no se entendería su función, de modo que estos rasgos se deben entender como fundados a su vez en el lenguaje como rasgo clave.

Un problema que surge cuando se comienza así como propongo, es en qué medida se pueden explicar desde este

punto de vista otras características que consideramos fundamentales para la especie *anthropos*. Algunas como, por ejemplo, la conciencia del tiempo o lo particular de las emociones humanas parecen estar estrechamente conectadas al lenguaje. En otras, como en la música y las artes, no es obvia tal conexión. Aun si nos restringimos dentro de la antropología a lo que llamé el núcleo, es decir, a la comprensión, ésta no se puede reducir al del lenguaje. Mi tesis es sólo que el lenguaje ocupa un lugar central dentro de la comprensión humana, y que me parece que vale la pena preguntar por las consecuencias que tiene para la manera en que vivimos, pero me siento bien lejos de tener una idea sistemática y abarcante de la comprensión humana.

En el tiempo que me queda me voy a ocupar primero de la relación entre antropología filosófica y antropología empírica y, a partir de ahí, me enfrentaré al problema de las tradiciones y de lo histórico. Por antropología empírica me refiero a lo que en inglés se conoce como *cultural anthropology*. Lo que en contraste con ésta se puede llamar antropología filosófica es naturalmente algo a su vez empírico, pero que no se lleva a cabo en tercera persona; no se parte de la descripción de otras culturas, sino que se comienza en primera persona plural, aclarando estructuras del ser y comprender propios, y en la medida en que se entra en contacto con otras culturas, esto sigue siendo en primera y segunda persona, es decir, se amplía el horizonte propio. La etnología, la *cultural anthropology*, empieza por el otro extremo, pero el hecho de que trate en primer lugar de sociedades preliterarias es a su vez una unilateralidad. En principio debería ocuparse de la totalidad de las culturas, y al parecer es así como la etnología ve hoy en día cada vez más su tarea. Además, quienes estudian culturas particulares no pueden evitar reflexionar también sobre las estructuras generales, aunque esta reflexión suele ocurrir en tercera persona, ya que tratan sobre todo de culturas alejadas. Creo

sin embargo que deberíamos ver las dos disciplinas –la antropología filosófica y las investigaciones de la antropología cultural– como aproximándose una a la otra, de manera que, en último término, se distinguirían sólo por una diferencia de enfoque. La antropología filosófica comienza con la estructura de lo nuestro, y después vamos corrigiendo nuestras ingenuidades en el grado en que llegamos a conocer culturas siempre más diferentes que la propia. Es ésta una dinámica hermenéutica que siempre queda en primera y segunda persona, es decir, que las culturas ajenas no nos interesan en tercera persona, como objetos de nuestra curiosidad, sino como interlocutoras en un diálogo imaginario en el que las estructuras de otras culturas se ven como si fueran potencialmente las nuestras propias. Ésta es la dinámica que ya describí al comienzo entre la perspectiva subjetiva y una objetividad que consiste en una intersubjetividad más amplia. La comprensión de la vida en otras culturas es vista como una posibilidad propia: ello implica que también se aplica una crítica racional a las culturas ajenas, lo mismo que a la propia: es decir, el diálogo imaginario no es simplemente, como parece serlo en Gadamer, una conversación, sino un diálogo racional; y esto significa que cuando las culturas ajenas contienen suposiciones que no me parecen ser racionalmente justificables, como la creencia en dioses, o costumbres que sólo parecen estar justificadas por autoridades tradicionales, esto va a incrementar mi conocimiento de lo humano en tercera, y posiblemente en segunda persona, pero va a ser rechazado en primera persona como posible ampliación de nuestra comprensión de nosotros mismos.

Resumiendo lo que acabo de decir: la antropología filosófica es esencialmente reflexiva, pero, al no tener un carácter a priori, es susceptible de ser corregida por la etnología. Pero al ser reflexiva hace una distinción que parecerá extraña al antropólogo que investiga en tercera persona, una dis-

tinción entre estructuras del ser humano que parecen ser importantes para nosotros, y otras que no lo son. La palabra «nosotros» no representa en esta proposición nuestra tradición, sino que se trata de nosotros como encontrándonos en una reflexión racional que hace un examen igualmente crítico tanto de la propia como de otras tradiciones. No se trata de un enfrentamiento entre culturas, sino que el antropólogo está haciendo una reflexión crítica tanto de la cultura propia como de las ajenas.

Esta problemática se hace aún más aguda cuando el filósofo no se ocupa solamente de estructuras sino de aquello que para él había sido la pregunta inicial, la pregunta de Sócrates sobre qué es el bien para nosotros como seres humanos, una pregunta que obviamente sólo tiene sentido en primera persona, tanto singular como plural, y que por lo tanto no existe para el etnólogo excepto como pregunta que se hacen los sujetos que él está investigando. Se podría eludir esta pregunta manteniendo que la antropología sólo tiene que ver con estructuras. Eso naturalmente sería simplemente una cuestión de definición. De hecho no podemos eludir esta pregunta sobre cómo debemos vivir, y hoy sólo puede tener el sentido, como ya lo tenía para Sócrates y también para Kant, de preguntarse: ¿cómo debemos vivir como seres humanos y no por entendernos dentro de una cierta tradición?, por la razón de que el mero hecho de que nos encontremos en una cierta tradición no basta como horizonte para justificar cómo es bueno vivir. El recurrir al ser humano y, en consecuencia, a la antropología tenía, tanto en la Ilustración griega como en la moderna, precisamente el sentido de rechazar toda justificación que fuera solamente tradicional y por eso autoritaria, y de ahí que nos veamos reducidos a nosotros mismos como seres humanos.

Esto significa que ya no basta con entender la antropología en contraste con la metafísica. Pues la metafísica no era a su vez otra cosa que una primera concepción esbozada por

Platón para deshacerse de la tradición. Para quien está reflexionando antropológicamente en primera persona, el adversario más importante no es la metafísica, sino el pensamiento cuyo horizonte de reflexión es la tradición, lo histórico. Aquí quizás valga la pena tomar conciencia de en qué medida sociedades anteriores se orientaron, en la pregunta sobre cómo se debe vivir, por autoridades y por el pasado; piénsese en nuestra Edad Media o en el Islam o en la China antigua, por no hablar de sociedades primitivas. Esto es a su vez un hecho antropológico, es decir, que nos podemos dar cuenta de que los seres humanos, al no estar su modo de vida genéticamente determinado sino por razones, tenían que buscar estas razones acerca de cómo vivir en lo que decían los antepasados y, cuando esto no resultaba suficiente, en una revelación sobrenatural. Pero para nosotros este hecho ya sólo puede ser en tercera persona: podemos entender por qué esto tenía que ser así en general, pero también podemos entender que para nosotros esto ya no puede ser así, pues a pesar de que la vida humana no sea pensable independientemente de tradiciones, el mero hecho de que algo pertenezca a nuestra tradición no puede ser una razón para aceptarlo como justificado. Es fácil darse cuenta de que tanto una justificación que se basa en una tradición como una justificación religiosa tienen algo de absurdo. Pues si se dice que vivir así es bueno porque los antepasados vivían así, inmediatamente se plantea la pregunta: ¿y por qué los antepasados pensaban que vivir así era bueno? Y si se dice que se debe vivir así porque Dios lo exige, nos vemos delante de la pregunta: ¿es bueno porque Dios lo exige o lo exige Dios porque es bueno? Así que siempre vuelve la pregunta: ¿por qué es bueno? En realidad llegamos sólo ahora a la verdadera razón por la que la reflexión antropológica es inevitable. Es la insuficiencia de todas las otras justificaciones la que nos obliga a recurrir a la antropología. La ocupación con el ser humano no es sólo una necesidad filosófica, como ha podido parecer al comienzo de esta

conferencia, sino el resultado de la insuficiencia de la justificación tradicionalista, de lo evaluativo.

Creo que aún hoy no se tiene en general un entendimiento correcto de lo histórico. Desde luego que siempre vivimos en una determinada situación histórica y nos tenemos que acomodar a ella, pero las normas con las que nos enfrentamos a ella no pueden ser justificadas a partir de ella. No parece tener sentido justificar que algo es bueno refiriéndonos a la tradición; e igualmente no tiene sentido justificarlo con referencia al presente, es decir, a su modernidad. Lo que hoy se considera bueno y lo que antes era considerado bueno, son ambos meros hechos y no contribuyen para nada a la pregunta sobre si son buenos.

Ésta fue la pregunta ante la cual se vieron los representantes de la ilustración antropológica, por ejemplo Sócrates y Kant, y, por su antagonismo contra la tradición, podía parecer plausible recurrir a una justificación metafísica, es decir, a algo sobrenatural. Así lo hizo también Kant al decir que en la facultad humana de razón hay un núcleo sobrenatural que nos dicta cómo debemos actuar. Él no fue simplemente un metafísico, sino que partió de la antropología, pero pensó que lo humano contenía un factor sobrenatural del que se podía deducir una respuesta a la pregunta por el bien. Una vez que se considera que no puede mantenerse la suposición de un núcleo sobrenatural, y que una tal deducción de la moral no es viable, hemos de ver de otra manera la conexión entre la estructura de la vida humana y la pregunta sobre cómo debemos vivir. Aunque una vez más debo confesar que no me encuentro en posesión de una respuesta sistemáticamente satisfactoria a esta pregunta, sí quiero indicar al menos dos pasos que me parecen necesarios.

El primero consiste en que debemos rechazar no sólo la concepción concreta de Kant sino también la idea en general de un imperativo categórico, es decir, la suposición de que nos encontremos bajo alguna necesidad práctica abso-

luta, una necesidad que no es meramente hipotética. Creo que es fácil darse cuenta de que, primero, una necesidad práctica absoluta no tiene sentido y, segundo, de que ello sólo se puede entender como teniendo su origen en la idea religiosa de un mandamiento divino. Ahora bien, si esto es así, si no existe una necesidad absoluta, entonces la pregunta por el bien no puede desembocar en un mandamiento sino que puede ser entendida sólo como pregunta por un consejo. La pregunta no puede tener como meta algo necesario, sino sólo algo posible, para lo que se pueden dar buenas razones.

El segundo paso consiste en distinguir dentro de la pregunta por el bien una región más limitada, la de la moral, de otra más amplia, que se puede llamar ética. La moral se caracteriza por el hecho de que aquí se trata de exigencias recíprocas y por ello, en cierto sentido, de algo necesario. Pero es una necesidad solamente hipotética. Entenderse como miembro de una sociedad moral es siempre sólo una opción, aunque muy aconsejable; y la única sociedad moral que se puede justificar de una manera que no es ni tradicional ni metafísica, me parece ser la de un contractualismo simétrico. He escrito sobre esto y no es este el lugar para desarrollarlo. De cualquier manera se trata de una temática que se nos impone simplemente como seres humanos que quieren convivir, con independencia de todas las tradiciones, y esto significa que las buenas razones para entrar en esta sociedad moral se basan en una reflexión puramente antropológica.

La otra región dentro de la pregunta por el bien es aquella donde solamente se trata de buenas razones para vivir bien o mejor, sin referencia a exigencias recíprocas, que se puede denominar, en contraste con la moral, la región de lo ético. Esta distinción entre lo ético y lo moral es naturalmente sólo una terminología artificial que corresponde a una diferenciación que también otros están haciendo hoy (por ejemplo Habermas). Desde luego que moral es simple-

mente la traducción latina de lo que los griegos llamaron ética. Pero no tiene importancia la terminología que usemos: lo que importa es que hoy hemos de hacer una distinción que no era necesaria en las culturas tradicionales pues en ellas todos los valores estaban justificados por autoridad, y así toda la dimensión del bien era absorbida por la moral, prescrita por mandamientos. Sólo cuando rechazamos las justificaciones tradicionalistas del bien, entonces la moral, es decir, la región de exigencias que ahora es concebida como de exigencias recíprocas, es reducida a una esfera más limitada; y cómo cada uno quiera entender su propio bien, lo que se llama el bien prudencial, es cosa suya, un asunto de buenas razones sólo en el grado en que lo convenza. Es un asunto de buenos consejos –consejo es lo mismo que deliberación, sólo que en segunda persona–. Vas a ver, le podríamos decir a alguien, que así vivirás mejor, pero es decisión tuya.

¿Cómo debemos entender estas buenas razones? Aquí he de confesar por tercera vez en esta conferencia que no estoy en posesión de una teoría. Me lo he tratado de aclarar sólo en un caso que me interesa especialmente, el de la religión y de la mística, y quizás de ahí se puedan desprender algunas generalizaciones. Todo lo específicamente religioso tiene que ser rechazado en un diálogo antropológico racional, ya que creer en un dios implica una suposición de existencia que no se puede justificar intersubjetivamente y que quizás ni siquiera tenga sentido. Esto corresponde al rechazo general de todo lo que es justificado simplemente por autoridad y tradición. Lo místico, en cambio, en el sentido en que yo entiendo esta palabra, es una actitud humana que no remite a algo histórico y que no se refiere a nada sobrenatural; es simplemente una actitud de recogerse en sí mismo en que uno se hace consciente al mismo tiempo de la totalidad del mundo, y así gana una conciencia de su propia insignificancia y una conciencia no-egocéntrica de otros seres. Esta actitud se puede entender a partir de la estructura antropo-

lógica, como lo he indicado en mi libro *Egocentricidad y mística*, pero el adoptarla es sólo una posibilidad, no una necesidad. No es una posibilidad arbitraria, sino una a favor de la cual hay buenas razones. Y ello porque, primero, el tipo de experiencia que la mística permite pretende ser mejor (es decir, uno se «siente» mejor en ella, el sentimiento y su comparación con otros sentimientos es un componente importante); segundo, porque permite una actitud duradera en el tiempo, es decir, se puede mantener igual bajo diferentes condiciones y, además, se trata de una actitud que ya en sí se refiere a la totalidad de la vida. Ambos puntos están fundados en aspectos de la estructura antropológica, tanto la comparación deliberativa que se expresa en el «mejor» [aun si el criterio es sólo el sentimiento] como también la importancia de lo duradero en el tiempo.

Ahora bien, esta actitud es a su vez susceptible de más de una interpretación. En diferentes culturas fue entendida de maneras distintas. Debo por consiguiente entrar en un diálogo imaginario con las distintas interpretaciones que se encuentran a lo largo y ancho de la historia. Este diálogo sobre cómo concebir la mística y, en general, cómo concebir la vida buena es similar al diálogo imaginario a que hice referencia en relación con las estructuras de la comprensión. Cuando me enfrento a otras posibilidades de entender la mística, incluidas aquellas que no se encuentran en mi propia tradición, voy a relativizar y posiblemente cambiar la interpretación que había tenido al principio. Por otro lado puedo criticar las interpretaciones y justificaciones que los místicos ofrecen y que en general son más fuertes de lo que a mí me resulta racional (por ejemplo, muchas veces dicen que la suya es la única vida verdadera).

En este ejemplo de la religión y la mística aparecen tres aspectos que se pueden generalizar: primero, que en la pregunta por la vida buena desaparece la referencia a la tradición como fuente de justificación; segundo, la importancia

que tienen el sentimiento y los ejemplos paradigmáticos en la cuestión de la vida buena. En la pregunta sobre cómo se puede vivir bien es importante darse cuenta de qué vidas de otros nos parecen admirables y dignas de imitación. Como ya indiqué, esto implica como factor importante la comparación entre diferentes sentimientos, así que el hablar de razones no se ha de entender siempre de una manera demasiado literal. La pregunta sobre qué vida es mejor no es en sus últimos criterios tan diferente de la pregunta sobre qué música es mejor que otra, o qué vino es superior a otro.

Tercero, en este diálogo imaginario resultó inevitable una referencia a lo histórico en un sentido que es bien diferente de aquel que hace un instante yo he rechazado. Lo que parece inevitable es que en la pregunta sobre cómo se puede vivir mejor nos debemos exponer a la multiplicidad de concepciones que encontramos en la historia. Aquí «historia» es entendida en otro sentido que cuando hablamos de historia como una conexión continua y diacrónica de una tradición. Por ello hablé antes de «lo largo y lo ancho» de la historia. Se trata ahora simplemente de una pluralidad de posiciones, no de una línea temporal y causal entre ellas. Desde este punto de vista, las posibilidades humanas de otras culturas nos tienen que parecer igualmente importantes que aquellas con que nos encontramos en una continuidad temporal y causal. Me parece importante darnos cuenta de esta ambigüedad en lo que se llama «historia». Lo histórico, cuando lo entendemos en una continuidad temporal y causal, no puede justificar valores; más bien vale lo contrario: cuando podemos demostrar las condiciones temporales y causales de una concepción, la relativizamos. (Naturalmente que la historia, en el otro sentido, en el de pura multiplicidad de concepciones, tampoco sirve como justificación, pero esto nadie lo pretende; sin embargo, la multiplicidad de concepciones son posibles interlocutores en el diálogo de primera y segunda persona.)

Si ustedes me preguntan por qué debemos entender ese diálogo imaginario como racional y por qué rechazo las concepciones que no me parecen justificables, y las veo de ahí en adelante sólo en tercera persona, quizás no pueda decir mucho más de lo que decía Aristóteles en respuesta a los que le pidieron una justificación del principio de no-contradicción: decía que en su crítica presuponían aquello que ponían en duda. Por otro lado, nadie está obligado a entrar en este diálogo. No sabría decir qué sentido tendría esta obligación. Pienso que la pregunta por la vida buena, si se entiende como pregunta intersubjetiva, tiene ese sentido racional en que la entendió Sócrates, y que en ese caso tiene como consecuencia negar lo tradicional y autoritario como instancia de justificación. Y esto es lo que conduce a la idea de una antropología tal como la he intentado describir en esta ponencia, no sólo en contraste con la metafísica sino, igualmente, en contraste con las tradiciones.

II

TEMAS CONCRETOS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

2
Libre albedrío y determinismo

El problema no es si la voluntad libre existe o no sino en qué consiste. Según una opinión popular la voluntad libre consiste en poder hacer lo que uno quiere. Por ejemplo, puedo, si quiero, alzar un dedo. Contra esta opinión cabe hacer dos observaciones. Primero: que la acción depende de mi voluntad no es libertad de voluntad, sino de acción. Segundo: recientemente se ha mostrado en la fisiología cerebral que cada vez que uno quiere mover su dedo, este acto de la voluntad va precedido de un movimiento en el cerebro por una fracción de un segundo.[1] Pero aun si eso no fuera así, tendríamos que suponer que el acto de la voluntad está causado por condiciones psicológicas, ya que la alternativa sería que la persona produce el acto de voluntad mágicamente desde la nada, idea tan grotesca como infundada, aun cuando filósofos serios la han defendido.

El problema real de la libertad de la voluntad, el problema que ha preocupado durante siglos a la tradición filosófica, no ha sido el que se puede ejemplificar con el movimien-

1. Véase B. Lisbet, «Do we have free will?», *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), págs. 47-57.

to de un dedo, sino el problema de la responsabilidad.[2] ¿Cómo hay que entender que nos podamos responsabilizar de nuestros actos y reprochárnoslos recíprocamente así como también a nosotros mismos? Una tal responsabilización implica que la persona puede controlar lo que ella quiere. Depende del querer de la persona, cuáles de sus quereres van a ser efectivos. Es aquí donde tiene sentido hablar no sólo de libertad de acción, sino de libertad de voluntad. Depende de mí si me decido a actuar según un querer o según otro. El querer reflexivo, cuyo objeto son los deseos o quereres que uno encuentra en sí.[3] Esto obviamente es un fenómeno específicamente humano. También en el caso de los animales se puede hablar de libertad de acción, pero no atribuimos responsabilidad a los animales, aunque también pueden mover sus patas cuando quieren.

El problema de la voluntad libre no es entonces un problema que concierne a la voluntad en general, sino específicamente a esta capacidad humana de una voluntad reflexiva que está implicada cuando se puede decir «depende de mí». Esto ha sido claramente visto en la tradición filosófica. Aristóteles hizo la distinción entre un querer sensual y un querer racional. El querer sensual es el querer simple, un querer que es simplemente un hecho de la conciencia. El querer racional es el querer deliberativo, reflexivo. Cuando deliberamos preguntamos por razones. Esta capacidad de deliberación es vista por Aristóteles como lo que distingue a los hombres de los animales. Al mismo tiempo Aristóteles vincula esta capacidad con el hecho de tener conciencia del

2. Algo similar en Ph. Pettit, *A Theory of Freedom*, Oxford, 2001, cap. 1. [Trad. cast.: *Una teoría de la libertad*, Losada, Madrid, 2006.]

3. Véase H. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy* 68 (1971), págs. 5-20. [Trad. cast.: Harry G. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires, 2006, págs. 25-45.]

tiempo. Si los humanos no se refiriesen explícitamente a fines y a su vida futura, tendrían poca ocasión de deliberar. En Kant encontramos una caracterización de la libertad humana en contraste con la voluntad de los brutos muy similar a la de Aristóteles. Para John Locke el concepto central en este fenómeno es el de la capacidad de suspender un deseo. Es obvio que la deliberación sólo puede llegar a ser efectiva si la persona tiene la capacidad de suspender sus deseos inmediatos. Tenemos la capacidad de suspender nuestros deseos, dice Locke, para poder examinarlos y preguntarnos si son provechosos y buenos. Y, podemos añadir, reprocharle algo a alguien sólo tiene sentido si se puede presuponer que tiene esta capacidad de autocontrol.[4]

El problema central en relación con la libertad de la voluntad siempre ha sido la pregunta acerca de si este fenómeno es compatible o no con el determinismo causal. Muchos no han entendido que esto no es un problema que surge en relación con el fenómeno del querer en general que se puede ejemplificar con mover un dedo, sino sólo en relación con la voluntad deliberativa. En el caso de un querer simple el determinismo no causa problemas. La acción es voluntaria cuando no es coaccionada, y parece obvio que la voluntad a su vez es determinada causalmente. Es un error pensar que ser determinado causalmente significa ser coaccionado. Pero el caso es diferente con la voluntad reflexiva. Cuando hablamos de autocontrol y responsabilidad se supone que la acción depende no sólo de los deseos de la persona, sino, por lo menos en parte, de la persona misma, y es este fenómeno el que puede parecer incompatible con el determinismo.

El primer paso, antes de podernos confrontar con el problema del determinismo, tiene que ser aclarar el fenómeno

4. Aristóteles, *Del Alma*, III, 10. Kant; *Crítica de la razón pura*, B562 y B830; Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. 21, §48.

mismo, pues no parece claro qué significa hablar de la persona misma, de mí mismo.

Como punto de partida se presta el concepto opuesto al de la libertad, el concepto de compulsión. Se habla de compulsión externa y también de compulsión interna. La acción es libre si el individuo no está bajo una compulsión externa: el individuo hace lo que él quiere. La compulsión externa tiene que ver, por tanto, con la libertad de acción. En cambio, un individuo es responsable sólo si además no se encuentra bajo una compulsión interna. Estar bajo una compulsión interna significa que el individuo es incapaz de suspender sus deseos. Una compulsión interna no impide la libertad de acción, pero sí la libertad de la voluntad. Si uno se encuentra bajo una compulsión interna, no tiene la flexibilidad de poder ajustar su comportamiento a sus razones. Continúa haciendo lo que quiere, pero no puede controlar su querer. Mi deliberación y mi juicio sobre lo que me parece mejor no tienen efecto. *Mi* juicio sobre lo que es *mejor*: ahí tenemos los dos polos clave, yo y mi juicio de un lado y la perspectiva de lo que me parece bueno al otro lado. La perspectiva de lo que uno piensa que es mejor es igualmente constitutiva para el autocontrol como el polo del yo. La suspensión de deseos no acontece al azar o en un espacio vacío, esto no tendría ningún sentido, sino siempre en relación con algo que es considerado como bueno, en relación con algún fin o alguna razón práctica. Para poder entender la relación entre estos dos polos, entre yo y un bien, nos podemos acordar de lo que decía Aristóteles sobre la conciencia del futuro. La conciencia del futuro tiene como consecuencia que los humanos siempre se encuentran en espacios de acción.

Estos espacios de acción son de dos tipos. El primero es el espacio de deliberación y elección: deliberamos sobre cuál es el mejor camino que conduce a un fin, y también a qué fines nos queremos dirigir. Una vez que hemos elegido y nos dirigimos a un cierto fin, nos encontramos delante de un se-

gundo tipo de espacio. Éste consiste en poder estar más o menos atentos hacia el fin; nos podemos esforzar más o menos. En ambos tipos de espacios prácticos soy consciente de que depende de mí, y en ambos estoy dirigido a algo considerado como bueno: en el primero se trata de elegir lo que es mejor, en el segundo de atenerme a mi fin. Ambos son formas de autocontrol, ambos exigen que uno logre suspender o contener los afectos contrarios. En ambos estamos expuestos a reproches. Otros me reprochan o yo mismo me reprocho que haya elegido mal o, en el otro caso, que haya sido negligente en la persecución de mi fin.

Ahora bien, en relación con estos espacios que se abren entre uno y su concepción de lo bueno se pueden distinguir varios escalones, es decir, varias dimensiones de la libertad de la voluntad. En cada dimensión la meta de lo bueno y con ella el espacio de razones, en relación con las cuales uno tiene que suspender sus deseos anteriores, es diferente.

Como primer escalón se puede considerar la necesidad que tienen las personas de ocuparse de su propio futuro. Todo ser humano tiene que aprender en su infancia a renunciar a sus deseos inmediatos en favor de su propio bien prudencial. Esto es pues un primer escalón de autocontrol y de responsabilización. El segundo escalón me parece que consiste no sólo en subordinar los sentimientos del presente a los sentimientos del futuro, sino en someter todos sus sentimientos –tanto del futuro como del presente– a valores, a ideas de cómo nos queremos entender a nosotros mismos. Esto marca un segundo sentido del bien prudencial. Es lo que en la filosofía antigua se ha llamado la pregunta por la vida buena. La moral se puede ver como el tercer escalón. En él se trata de integrar las razones de los demás en los valores propios. Así visto, el tercer escalón, la moral, aparece como una modalidad del segundo escalón, de la pregunta cómo creo que es bueno vivir. Finalmente, surge un cuarto

escalón por el hecho de que los escalones dos y tres se encuentran en una ambigüedad entre lo convencional y lo autónomo. Tanto los valores prudenciales como los morales pueden ser aceptados en su forma convencional o bien la persona puede preguntar si son verdaderamente buenos.

Propongo llamar a estos cuatro pasos *alternativas fuertes* para distinguirlos de las alternativas comparativistas que se encuentran dentro de cada uno de ellos. Cuando comparamos uno de estos escalones con el anterior se trata siempre de un sentido profundo de alternativa. De modo correspondiente hablar de responsabilidad e irresponsabilidad adquiere cada vez un sentido diferente. «¿Cómo puedes», podríamos reprocharle a una persona, «olvidarte de las consecuencias que tus acciones y omisiones tienen para tu futuro?». O, en referencia al tercer escalón, se diría: «¿no es irresponsable entenderse de una manera puramente egoísta?». Finalmente, en el cuarto escalón nos encontramos delante de la pregunta de Sócrates: «¿no es irresponsable vivir sin preguntar si las razones que tenemos para nuestros valores son válidas?».

Mi motivo para realizar estas distinciones ha sido que fácilmente se tiende a pensar que la única alternativa profunda es aquella entre el egoísmo y la moral. Así se simplifica la complejidad del panorama.

Ahora que el fenómeno está más o menos esbozado, nos podemos confrontar con el problema del determinismo causal. El fenómeno central es que los dos tipos de espacios que he distinguido, tanto en los espacios de poder deliberar como en los espacios de poder esforzarse, siempre podemos decir: depende de mí; depende, en el primer caso, de cómo evalúo las alternativas, y, en el segundo, depende de mí en qué grado me esfuerzo. De modo correspondiente, cuando se me responsabiliza, se me dice: «habrías podido sopesar las alternativas mejor, habrías podido atenerte mejor a tu fin; dependía de ti». Este «dependía de ti» implica que la corriente causal de motivos se ve interrumpida por esta refe-

rencia a mí. Yo había hecho tal y cual cosa, y cuando se pregunta «por qué pasó eso?», se me hace responsable a mí *en vez* de a las condiciones motivacionales. Es cierto que hubo condiciones causales, sin embargo la manera como yo me conduje dentro del espacio que yo tenía parece suficientemente decisiva para hacerme responsable a mí. Esto se da como una detención en la corriente causal, cosa que puede parecer bastante extraña, así que debemos estar atentos por si se tratara de una ilusión, pero esto es lo que está implicado tanto en la experiencia propia como en la imputación de responsabilidad.

Obviamente es este fenómeno el que está en la base del incompatibilismo. Cuando decimos «depende de mí», puede parecer como si algo como el Yo fuera el punto de arranque de la acción. En su forma más intrépida una tal posición fue sostenida por el filósofo norteamericano Roderick Chisholm.[5] Mientras que todos los otros eventos dependen causalmente de otros eventos, el evento de una acción humana depende, según Chisholm, del actor. Los seres humanos, dice Chisholm, tenemos, cuando actuamos, la prerrogativa que en general es otorgada sólo a Dios, la de mover sin ser movido.

La crítica de teorías de este tipo señala normalmente[6] que una tal concepción se encuentra en contradicción con la estructura normal de causalidad: un acontecimiento sólo puede ser causado por otros acontecimientos, no por algo, una entidad. Sin embargo, a esta crítica se puede responder (y Chisholm ha respondido así) con la pregunta de por qué no puede haber más tipos de causalidad. La verdadera dificultad consiste más bien en el concepto de un ente que mueve

5. R. Chisholm, *The Lindlay Lecture,* University of Kansas, 1964. También en G. Watson (ed.), *Free Will,* Oxford, 1982, págs. 24-35.

6. Véase C. D. Broad en el texto publicado en B. Berofsky, *Free Will and Determinism,* Nueva York, 1966, pág. 157.

sin ser movido. Esto quizás se pueda entender en el caso de un Dios creador (aunque tampoco ahí la idea resulta fácil), pero ¿qué sentido puede tener decir de un ser humano que es una causa no causada? ¿Se puede decir que en el ente que soy yo, es decir en mí, hay un segundo ente que se puede llamar el yo o la mismidad, algo como un núcleo de mí? Aun si suponemos que esto tenga sentido, la idea, que esto sea algo que se mueve sin ser movido, parece absurda. Pues esto significaría que los actos de la voluntad tendrían que salir como burbujas de ese núcleo, y una tal idea no sólo resulta incomprehensible en sí, sino además estaría lejos de la base fenomenológica que se debía explicar, es decir, del hecho de que yo tengo la capacidad de evaluar alternativas y la capacidad de atenerme con más o menos atención a un fin, y que puedo ser responsabilizado por ello.

En mi opinión el incompatibilismo debe su poder de atracción sólo a las dificultades que aparecen en el compatibilismo; tan pronto como se intenta describir positivamente una posición incompatibilista como lo hace Chisholm, se derrumba. Pero esto no puede significar que debemos renunciar al fenómeno que se articula en la frase «depende de mí» ni tampoco al de la detención de la corriente causal que implica. Debo, por consiguiente, antes de dirigirme al problema del compatibilismo, poner de relieve algunos aspectos que pertenecen al fenómeno de decir «yo».

Es característico de un ser humano, que ha aprendido a hablar, que no se encuentre simplemente en estados de conciencia como sentir, querer, creer, tal como lo suponemos también en los animales, sino que tenga además una conciencia de que se encuentra en estos estados de conciencia. Esto lo expresamos en frases como «yo sé que yo creo o que quiero tal y tal cosa»; igualmente podemos decir simplemente «yo creo que, etcétera». «Yo» es la expresión que se usa cuando se habla de sí mismo. Ahora bien, nos podemos dar cuenta de que en esta conciencia de mí mismo surge en va-

rios respectos una conciencia de un espacio de posibilidades y una tensión en relación con él. *Primero*: yo, que sé que tengo este deseo o esta creencia, sé también que tengo estos otros deseos y creencias. En el decir «yo» la multiplicidad de mis estados subjetivos se reúne en *una* conciencia, y esto tiene la consecuencia de que puedo ver por ejemplo un deseo a la luz de mis otros deseos. *Segundo*: cuando creo que *p*, soy consciente de que se podría también creer o querer que no-*p*, me encuentro implícitamente en una suspensión entre estas posibilidades, suspensión que se hace explícita en la pregunta, en la duda y en particular en la deliberación. *Tercero*: tengo la conciencia de ser el mismo ahora que después y sé que también después voy a tener deseos, etcétera. *Cuarto*, y basado en el punto anterior: me puedo relacionar en mi querer con fines que están en el futuro y también con fines que se basan en ideas de valor acerca de cómo quiero ser. Por esto, en el caso particular de los deseos, se abre otro espacio entre mis deseos inmediatos que tengo porque los siento y entre deseos que están dirigidos a fines y a valores; deseos de este segundo tipo no los tengo porque los siento sino porque me propongo un fin, es decir porque los considero como racionales y buenos. Me tengo que dirigir a mis fines, por eso estos deseos dependen de mí de una manera enfática. En contraste con los deseos que simplemente encuentro en mí por sentirlos, se podrían llamar deseos yóicos.

En ninguno de estos cuatro puntos –ni en la conciencia de sí ni en la unidad de conciencia, ni en la conciencia de encontrarme en un espacio de deliberación, ni en los deseos con que yo me dirijo a algo– está implicado *un* yo, sino que se trata simplemente de mí en diferentes comportamientos, y en ellos surgen ciertos espacios prácticos que resultan ser espacios para mí, encontrándome en una tensión con respecto a ellos. Estamos confrontados una vez más con los dos espacios de que hablé anteriormente (con el espacio de las razones y con el espacio de la tensión que resulta por encontrar-

me entre deseos que me afectan porque los siento y deseos a los cuales me tengo que atener). Y parece ser característico de estos espacios que nos relacionamos con ellos a partir de un poder que parece ser irreduciblemente un «yo puedo».

Todos sabemos de nosotros mismos y de los otros que cada cual –y esto significa cada vez «yo»– puede sopesar razones y que también tiene que hacerlo y que puede esforzarse más o menos y que también tiene que hacerlo. Aquí nos topamos con un aspecto que siempre se ha visto como fundamental para la libertad de la voluntad: que se tendría que poder decir «podría haber actuado de otra manera», pero este «podría» no es simplemente una posibilidad cualquiera: la conciencia de que yo puedo de otra manera es siempre una conciencia de poder mejor, y es un «yo puedo» en el sentido de que depende de mí, de mi esfuerzo, si lo voy a hacer mejor o no. Tanto la expresión «podría de otra manera» como también el concepto de una elección son demasiado formales. Los animales también pueden elegir entre diferentes opciones. Y cuando nosotros tenemos que elegir por ejemplo entre diferentes tortas o diferentes helados, no se trata de libertad de voluntad. En una tal elección lo que decide es mi gusto, no depende de mí y no se trata de hacer algo mejor.

Si ahora nos confrontamos con el determinismo, esto se puede hacer en dos pasos. En un primer paso se puede ver así: en el hecho de que depende de mí efectivamente ocurre una detención en la corriente causal; en vez de la corriente causal soy yo quien es responsabilizado, puesto que yo he intervenido en la corriente causal cuando he suspendido los motivos inmediatos hacia un fin o los podía haber suspendido. Por otro lado parece plausible ver este acto de suspensión como a su vez condicionado causalmente. Se puede aclarar esto con la imagen de una cuerda en la que está insertado un nudo. La cuerda representa la corriente de causalidad. Por medio del nudo, que representa la acción yóica en

los dos espacios, la causalidad es de hecho interceptada y sustituida por mi actividad, y sin embargo también el nudo consiste de cuerda. Aunque no podemos probar que la acción yóica está determinada causalmente, tampoco hay una buena razón para negarlo. ¿Por qué, se podría preguntar, no va a ser causalmente determinado el grado en que doy peso a las diferentes razones, y por qué no será determinada la fuerza yóica que me es dada para perseverar en mi fin? Así que la detención en la corriente causal y el estar determinado no se contradicen (el nudo intercepta la cuerda, pero también consiste de cuerda). Sólo debemos evitar la idea de que la persona pudiera decir: «puesto que está determinado, no tengo que deliberar o no tengo que esforzarme». Éste sería el malentendido que se llama fatalismo, según el cual el resultado no sólo estaría determinado sino que estaría determinado independientemente de mi esfuerzo, mientras que la conexión causal tiene que entenderse como pasando por dentro y no por encima de la acción yóica. La corriente causal ocurre a mi espalda, y esto no tiene que molestarme con tal de que no confunda mi estar dirigido hacia delante con la descripción desde atrás.

Pero es esta dificultad la que conduce al segundo paso. Parece evidente que las frases subjetivas, cuando decimos «depende de mí sopesar las razones» o «depende de mí esforzarme», no pueden ser traducidas a un lenguaje objetivo, a un lenguaje sin la palabra «yo». Igualmente no sabemos cómo traducir el lenguaje de razones a un lenguaje de causas. Una razón siempre es una razón para mí. La frase «depende de mí» parece irreductiblemente subjetiva, y cuando decimos de otra persona que depende de ella, es porque suponemos que ella tiene igualmente en la conciencia «depende de mí».

Así, lo que finalmente resulta no es un yo que sería acausal, sino que nos encontramos, diciendo «yo» y sabiendo que de mí (no de un yo) depende, en una perspectiva que no

se puede traducir a un lenguaje objetivo, a un lenguaje en que se habla de objetos. Nos encontramos en una perspectiva que está tan alejada de la causalidad como de la acausalidad.

Mientras que el incompatibilismo contiene una tésis dogmática, lo característico del compatibilismo es que solamente niega la tesis del incompatibilista, no sostiene a su vez una tesis positiva. De hecho había dentro del compatibilismo también la variante de que la voluntad libre positivamente implica al determinismo, pero para defender esta concepción, que ya se encuentra en Hume, sólo se ha alegado que la imputabilidad implica un carácter psicológico determinado, pero este argumento no tiene plausibilidad.[7] Exigimos los unos de los otros y también cada uno de sí mismo que actuemos también en oposición a nuestro carácter. Así que se debe distinguir entre carácter y persona. No responsabilizamos al carácter, sino al que dice «yo». Si el carácter determina necesariamente una acción, entonces precisamente no hay libertad, sino compulsión. Así que según el compatibilismo, si se lo entiende bien, la voluntad libre no implica el determinismo ni lo contrario. Poniéndolo en la metáfora de la cuerda con el nudo, podemos dejar abierto si lo que pasa dentro del nudo es reducible a conexiones causales o no: para la estructura de la voluntad libre nada depende de esta alternativa, que de ambos lados se debe a una mirada inadecuada por presuponer un lenguaje objetivo.

La razón para sostener una posición compatibilista no es un dogmatismo, sino que lo único que se puede pensar en el mundo objetivo que esté fuera de la conexión causal sería el azar. Lo que hace al incompatibilismo tan inatractivo es

7. Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. II, parte III, sección I; R. E. Hobart, «Free Will as Involving Determinism and Inconceivable without it», en B. Berofsky, op. cit., págs. 63-94; y, en cambio, Ph. Foot, «Free Will as Involving Determinism», en B. Berofsky, págs. 95-108.

que intenta pensar algo dentro del mundo objetivo que no es ni lo uno ni lo otro, ni causalidad ni azar. Mientras que el compatibilismo sólo tiene que reconocer la dificultad que el lenguaje en que experimentamos el actuar desde adentro no parece poder ser traducido al lenguaje causal, el incompatibilismo es el intento de darle a la perspectiva interior un fundamento objetivo que no parece tener sentido.

Lo que llamé perspectiva interior es obviamente una perspectiva que se comparte intersubjetivamente. Nos relacionamos recíprocamente unos con otros de tal manera que cada uno supone que el otro tanto como él mismo tiene la capacidad de suspender sus deseos en favor de fines y razones. La esfera de razones es intersubjetiva: así como aprendemos el lenguaje intersubjetivamente, también aprendemos intersubjetivamente cómo se actúa por razones, de modo que gracias a los reproches que se nos hacen aprendemos a actuar según razones. La opinión de que el compatibilismo no puede explicar la práctica de reproches y de reprobaciones es errada. Esta objeción valdría más bien contra el incompatibilismo, pues ¿qué sentido podría tener reprender a un ser incondicionado? En un reproche se combinan dos cosas: que se considera que una acción es mala y que se dice esto al agente de una manera que presupone que habría podido actuar mejor, y esto corresponde exactamente al fenómeno de la libertad de la voluntad. El que piensa que el compatibilismo no permite verlo así supone que el segundo de estos factores –que la persona habría podido actuar mejor– contradice al determinismo. Supuestamente la conexión causal impide que la persona pudiera haber actuado de otra manera. Una vez más se confunde determinismo y coacción. Vimos que la conexión causal no determina directamente la acción (es decir, independientemente de mí); la responsabilidad es mía, pero esto puede estar a su vez causalmente determinado. Lo que llamé la detención de la corriente causal es realmente su desplazamiento al interior de

mí. El determinismo bien entendido no conduce a dudar de que la persona realmente estaba en un espacio abierto y por tanto realmente podría haber actuado mejor.

Sin embargo, siempre es posible que la persona no hubiera podido actuar de otra manera. Pero esto ocurre cuando el querer de la persona se encuentra bajo una coacción interna, es decir si no tenía la capacidad de controlar su acción. Así que el derecho de hacer reproches es realmente limitado, pero no por el determinismo, sino porque una persona sólo puede ser considerada responsable si realmente tiene la capacidad de suspender sus deseos y actuar según sus razones, y no está siempre claro si esto es así y en qué medida. Si tuviéramos sólo el caso individual, cuando una persona no actúa como debe, no podríamos decidir si fue porque no lo quería o porque no podía. La existencia de una capacidad sólo se puede verificar en general, tomando pruebas, es decir, en nuestro caso, observando si y en qué medida la persona y también uno mismo es en general capaz de cambiar su comportamiento por razones y esfuerzo. Debemos entonces distinguir entre dos preguntas, la pregunta de qué está implicado en el concepto de libertad y la pregunta de hasta dónde llega. Muchas veces esta capacidad no llega tan lejos como se cree, y esto debería llevarnos a no usar este instrumento tan cruel de reproches y autoreproches con demasiada despreocupación.

Posdata 2006: Sobre la expresión «podría haber actuado de otra manera» y sobre la «responsabilidad»

Retrospectivamente me parece que en esta conferencia dejaba sin aclarar la expresión «podría haber actuado de otra manera», y lo mismo con la tesis de que este «poder» «es de manera irreducible un "yo puedo"». Igualmente tampoco

he dejado lo bastante claro lo que digo a propósito de la «responsabilidad».

En la bibliografía sobre este asunto encontramos dos interpretaciones aparentemente irreconciliables de la frase «P podría haber actuado de otra manera». Una dice, en términos de Austin, que la frase es «*iffy*» («*si y sólo si*»), es decir, implica una frase condicional tácita; la otra, que éste no es el caso. Y se suele pensar que la primera de estas dos concepciones se corresponde con el compatibilismo y la segunda conduce al incompatibilismo. En *Egocentricidad y mística* (Gedisa, 2004, pág. 66) me decanté decididamente a favor de la primera concepción, pero ahora creo que en la afirmación del presente artículo, que el «poder» es de manera irreducible un «yo puedo», se halla implícita en realidad la segunda concepción.

Procederé paso a paso. El motivo por el que muchos encuentran tan incuestionable que la frase de «poder» implica una frase condicional, radica en que esto es así *en el resto de* usos de este tipo de frases; por ejemplo, en «esta granada habría podido explotar», esto *significa*: «si alguien la hubiera pisado torpemente (o algo semejante), habría explotado», y parece evidente que esta implicación condicional forma parte tan constitutiva del sentido de esta frase que no se la podría entender en absoluto si la implicación fuera usada de otra manera (pero con todo se plantea la pregunta de si esto también es el caso cuando la expresión «yo» es usada en este sentido especial o cuando «él» se refiere a un sujeto que puede decir «yo»).

Si esta forma de oración se utiliza también para el querer entonces, en un primer paso, se puede pensar en frases del tipo mencionado por Moore en este contexto:[8] por ejemplo, «esta mañana podría haber hecho gimnasia pero no la he he-

8. G. E. Moore, *Ethics*, Oxford, 1912, cap. 6.

cho», que tiene el sentido manifiesto de: «La habría hecho si hubiera querido». Esto es lo que se denomina libertad de acción, por lo que se podría pensar ahora que la controversia desemboca en discernir si por su parte el fragmento de la oración «si hubiera querido» o bien tiene que expandirse del siguiente modo: «y lo hubiera querido si las condiciones hubieran sido estas y estas», o bien tal vez el querer es algo último y por consiguiente algo en cierto modo incondicionado, o sea, la libertad de la voluntad, que entonces sólo se podría explicar así: «que lo quisiera o no dependía sólo de mí». Los que defienden esto último en ocasiones lo explican de la siguiente manera: la libertad de la voluntad significa que cuando se quiere algo, se podría haber querido también lo contrario bajo las mismas circunstancias. Se mostrará más adelante que hay algo correcto en esta idea, pero cuando es presentado únicamente así, como característica general, entonces no tiene sentido. Conduce a una concepción de la libertad de la voluntad que ha sido designada tradicionalmente como *libertas indifferentiae*,[9] según la cual cuando uno se halla ante una alternativa, no hay nada que hable a la voluntad como tal a favor de una cosa y en detrimento de otra: «el asno de Buridán».

Soy de la opinión de que la frase «él/yo podría haber actuado de otra manera» se refiere exclusivamente al querer del que he hablado en esta conferencia, es decir, al «yo quiero» que se halla en uno u otro de los dos espacios de acción descritos. ¿Cómo hay entonces que entenderlo? «Lo podrías haber hecho de otra manera (mejor)», podría decirse que significa: «Si te hubieras esforzado más lo habrías hecho de otra manera (mejor)». Así lo he descrito en *EyM* (pág. 66). ¿Cómo hay que entender entonces esta frase con-

9. Véase por ejemplo Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. II, parte III, sección 2.

dicional, es decir, de qué depende que yo me esfuerce más? A propósito de esto en *EyM* señalé que los incentivos afectivos y en el caso negativo los reproches que los otros me pueden hacer y que yo mismo puedo hacerme forman parte de las frases condicionales. Estos incentivos y reproches *me* espolean en mi esfuerzo por dirigirme hacia una (buena) meta. Las incitaciones y los reproches de otros sólo pueden tener efecto en un niño si se deja espolear de este modo (*EyM*, págs. 70-71), es decir, si tiene la capacidad de dirigirse afectivamente a algo bueno –una meta– y la capacidad de persuadirse a sí mismo y reconvenirse, es decir, puede decir en *este* sentido «yo» (relacionarse consigo mismo).

Pero que una persona se tenga que esforzar por alguna cosa que considera buena –en los cuatro niveles de lo bueno que he diferenciado en la presente conferencia (véase pág. 43)– implica que intuye en sí motivos del orden de los sentimientos que se oponen a su meta. Siempre *puede* ceder a estos otros motivos, más aún, puede incluso pensar (o convencerse a sí mismo) que ceder a ellos es por su parte un bien (tal vez incluso algo mejor). *Me* hallo por lo tanto en un espacio de razones opuestas, y me esforzaré o me esforzaré más intensamente en una u otra dirección, dependiendo siempre de las incitaciones y los reproches propios y de otros (reales o imaginarios), pero en última instancia dependerá simplemente de mí, pues yo soy el que se halla en este espacio entre motivos (razones) opuestos, y a fin de cuentas depende sólo de mí, es decir, de mi querer, si sigo las incitaciones y los reproches y me dirijo más intensamente a la meta, o me inclino por la otra cara, u otorgo preferencia a otras razones (también podrían partes opuestas incitarme en direcciones opuestas). Ésta es la razón por la que el poder del que se trata aquí es «de modo irreducible un "yo puedo"» (véase pág. 48). Y aunque también se puede decir que el criterio de que alguien posea esta capacidad radica en que su

comportamiento es influenciable causalmente por reproches o por la mención de razones (véase pág. 50), no es posible pensar ninguna regularidad correspondiente, es decir, ser influenciado por razones es sólo una condición necesaria, no suficiente, para que se dé una transformación correspondiente en la voluntad, y la consiguiente condición, a saber, que la persona (en cada caso yo) tiene que esforzarse o que decidirse, no es eludible, pues decidirse (excepto cuando se usa la palabra metafóricamente) es un «yo decido» y esforzarse un «yo me esfuerzo». En virtud de su sentido, el sujeto de estos verbos son pronombres personales (o nombres), que siempre se refieren al uso de «yo» por parte de la persona misma. Pero esto significa que en cada caso yo soy el que ejerce una mayor influencia en mi decisión de esforzarme más hacia A o de ceder a B (o decidirme por B), lo cual excluye a su vez que esto dependa de *alguna otra cosa*.

En este punto ya no es posible vuelta atrás, pues sea como sea que me disponga, no puedo declinar mi responsabilidad en otros factores cualquiera: en la medida en que sólo depende de mí, es *indeterminado*. Esto no se sigue de lo que entendemos por voluntad, sino por el contrario de lo que entendemos por intentar, esforzarse, decidir y responsabilizar (correlativamente: saberse responsable). Estas actividades y estados están ligados inevitablemente a la perspectiva del «yo», y el que las desempeña o se sabe en ellos, sabe también que el grado de su esfuerzo y el objeto de su decisión dependen ciertamente de razones y afectos, pero dado que en estos espacios ya descritos se encuentra *entre* distintas razones y distintos afectos, sabe que depende en última instancia de sí mismo. Y sabe que, tras hacer actuado de un modo u otro, sólo él (y no sus afectos y motivos) puede ser responsabilizado tanto por otros como por sí mismo.

Si ahora preguntamos «¿Podía realmente hacer otra cosa?» (por ejemplo, «¿podría él realmente haberse esforzado más o haber obviado este motivo?»), no hay, siguiendo mis

anteriores disquisiciones en pág. 52, ninguna respuesta unívoca, pues sólo cuando se juzga en tercera persona se puede decir: «en otros casos ha mostrado que puede actuar de otra manera», y desde la perspectiva interna cada cual está tan familiarizado con las idas y venidas entre el tensarse y el relajarse como con la agonía de hallarse entre razones fuertemente contrapuestas. Pero hay que evitar que este hecho, que mi voluntad, el esforzarse y decidirse, es una última instancia, sea interpretado como si hubiera un yo que produjera la decisión como última causa incondicionada; de este modo se reinterpretaría este estar en medio y en tensión entre diversas razones eventualmente contrapuestas, así como mi decisión que diluye esta tensión de un modo u otro, convirtiéndolo en una serie objetivamente representable a partir de una causa incondicionada y un efecto provocado de algún modo por esta causa.

En este punto, según mi opinión, hay que decir, antes bien: no sabemos (hasta hoy) si sería posible describir este «yo puedo» también de una manera en la que no apareciera la palabra «yo» (y entonces ya no se podrían usar los verbos «intentar», «esforzarse», «decidirse», etcétera). Pienso también que es dogmático considerar imposible una descripción determinista de este fenómeno, de igual modo que considero ingenuo cerrar los ojos desde un punto de vista determinista a la especificidad de este fenómeno. Esta especificidad es la que no nos permite interpretar esta frase de «poder» según la analogía de otras frases con esta forma. Todo lo que se puede decir aquí es que, dado que somos seres naturales, sería muy extraño que este fenómeno en sí no pudiera ser descrito fisiológicamente. Me parece absurdo especular sobre una cosa que en la actualidad no sabemos. Sin embargo tengo la incómoda sensación de que este fenómeno del «yo» ya tendría que poder ser explicado actualmente de un modo fenomenológicamente más preciso y profundo de lo que yo lo he hecho hasta ahora.

Un error que habría que evitar en todos los casos es la idea de que la «autonomía» (el «ser uno mismo»), de la que se trata en la responsabilización, se refiere a los contenidos, a los motivos.[10] Esta idea, que desempeña un papel en algunos autores, es a su vez el resultado de la idea de que uno se representa «el yo» según la analogía de un dios creador (véase arriba pág. 46). El «yo puedo» tiene naturalmente un sentido formal. Yo (no el yo) me hallo entre deseos y valores dados, y cuando se pregunta convencionalmente acerca de este bien ya dado (lo que he descrito como cuarto estadio de la responsabilización, pág. 44), sólo puede ser en el sentido de si son «realmente buenos», no de si son «los míos».[11]

Aquí se conecta la pregunta de en qué medida la responsabilización es un concepto esencialmente intersubjetivo, o si existe también algo así como la autorresponsabilización. En primer lugar tenemos que aclararnos acerca del significado general de «responsabilización». Para ello es importante distinguir significados distintos aunque complementarios del término.

En un primer significado se puede decir que *x* es responsable de *y*, cuando tanto *x* como *y* son acontecimientos y *x* es una causa destacable de que *y* haya acontecido, «destacable» porque no se puede nombrar una única *x* que sea una causa suficiente de *y*. Por ejemplo, el terremoto fue responsable de que la casa se destruyera, pero si la casa hubiera sido construida de otra manera, etcétera, no habría sido destruida por el terremoto.

En un sentido más determinado y significativo, hablamos por el contrario de responsabilización cuando *x* no es un

10. Véase por ejemplo S. Wolf, *Reason within Freedom*, Oxford, 1990, o R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford, 1996, cap. 6.

11. Wolf llega a este mismo resultado en el cap. 4. La «autonomía» sólo tiene un sentido limitado y limitador: me puedo preguntar: ¿lo quiero sólo porque A lo quiere o porque uno lo quiere?

acontecimiento sino una entidad y más en concreto una persona a la que podemos *imputar*, esto es, a la que podemos pedir que rinda cuentas y si se da el caso podemos reprochar que lo haya hecho: es «responsable de sus acciones». Por su parte el concepto de persona se puede definir por la responsabilidad, por el hecho de que tiene que responder de sus acciones. Sólo cuando podemos considerar la causa parcial («parcial» como en el párrafo anterior) como responsable de un acontecimiento en este segundo sentido, es la causa una entidad, no un acontecimiento ni un estado: no hacemos responsable al estado de un hombre, sino a él mismo, a la persona. Estaba en manos de la persona hacerlo o no, ella misma lo podía controlar. Éste es el concepto de responsabilización que he desarrollado en la anterior conferencia, y que se refiere al «*yo* puedo», esto es, «podría haber actuado de otra manera». Se puede decir por ejemplo de un gato que «él ha sido el que ha tumbado el tintero», pero esto sólo es una manera de hablar abreviada, pues lo que se quiere decir es: «el *acontecimiento* que el gato corriera por encima del tintero ha sido la causa de que se tumbara». Si habláramos así de una persona significaría que no la hacemos responsable (se trataría tal vez de un niño pequeño o de un descuido).

A este segundo sentido de «responsable» se vincula un tercero. Hablamos de *las responsabilidades* de una persona y queremos decir que ella es la responsable *de* determinadas tareas, es decir, se le imputa a ella como una carga (es «hecha responsable») que estas tareas no se hayan realizado. Así, por ejemplo, este médico es responsable de este paciente, o la madre de su hijo, pero también cada persona de sí misma (de su futuro). En algunos casos se es responsable *en relación* con alguien *de* algo (de determinadas tareas), por ejemplo, un criado o un ministro, o también un niño en relación con su madre.

Sobre este segundo sentido se construye aún otro significado en el que usamos la palabra (lo llamaremos el cuarto).

Decimos: «es un hombre responsable» y queremos decir que se toma sus responsabilidades en serio, que es fiable en relación con ellas.

En nuestro contexto los dos significados más importantes de «responsable» son el segundo y este cuarto. El contraste entre ambos se manifiesta bien en la negación: si decimos de alguien que es una persona irresponsable no queremos decir que no es responsable en el sentido de que tiene que «responder de sus acciones». La distinción que he propuesto en mi conferencia entre los cuatro estadios de responsabilización se refiere en lo esencial a este cuarto significado. Desde la perspectiva de los diversos estadios de lo bueno para otros, una persona puede ser responsabilizada por no comportarse como debería, sin que esta misma persona esté motivada a relacionarse con el bien de este estadio (así, por ejemplo, en el derecho penal).

Desde este punto de vista se distinguen los cuatro estadios. Es probable que se diga que en los cuatro estadios *aprendemos* en general a vernos como responsables en relación con algo que se considera bueno, y a formar en nosotros la motivación correspondiente de que somos responsabilizados por otros. Pero esta conexión no se da en todos los estadios de manera igualmente esencial, e incluso ahí donde la intersubjetividad forma parte esencial de la responsabilización, debe especificarse detalladamente en qué medida éste es el caso. Está claro que no se da esencialmente en la responsabilización que he designado como primer estadio. Pues una persona está manifiestamente motivada a pensar de manera prudencial en el sentido débil de que se tiene que preocupar de su propio futuro en la medida en que pueda, con independencia de que sea responsabilizada al respecto por otros. En todo caso tiene sentido hablar aquí de autorresponsabilidad. Esto parece siempre claro cuando la persona teme que le irá mal si no actúa así (véase también más adelante pág. 88, nota 10).

Por el contrario, parece que se da un nexo esencialmente intersubjetivo en el tercer estadio, el de la moral. Hay que distinguir ciertamente dos tipos de motivación moral (se corresponden con dos estadios de moral en el sentido de Kohlberg): se quiere evitar ser menospreciado (despreciado) por otros, o se quiere evitar hacer algo que se considera menospreciable, despreciable. En el primer caso el vínculo intersubjetivo es manifiesto, en el segundo es indirecto. Si se pregunta por qué en este sentido se quiere ser moral, por qué no se tiene uno que despreciar a sí mismo, nos hallamos referidos a una determinada concepción del propio bien prudencial (véase *EyM*, pág. 82), esto es, al segundo nivel de la responsabilización (véase arriba pág. 43).

La cuestión en el segundo nivel me parece especialmente complicada, pues aquí, dependiendo de si se entiende en un sentido más convencional-tradicionalista, o más autónomo, concurren varias motivaciones, de modo semejante a como se muestra en la honestidad intelectual (véase adelante pág. 77). Si es entendido más tradicionalmente se transforma tendenciosamente en la moral (arriba, pág. 32). Se podría decir: en todos los casos los ideales en que uno se entiende a sí mismo están previamente dados intersubjetivamente, crecemos en ellos, pero también podemos cuestionarlos. Pero en el segundo estadio también podemos partir de la otra cara, a saber, de lo que he denominado la pregunta práctica (*EyM*, pág. 99): uno se relaciona con su vida como tal, y cuando uno se pregunta cómo quiere vivir, esto significa que se pregunta cómo es bueno vivir. Esta pregunta se puede plantear en común, pero es una pregunta que cada cual para planteársela debe estar motivado en sí mismo (como Sócrates).

Igualmente, esta motivación de la autorresponsabilidad puede ser también apoyada por otros. Es el caso de las virtudes autorreferenciales. Comportarse con coraje y moderadamente va en el propio interés, pero un comportamiento semejante es reforzado por la valoración social (o de modo

especial por personas concretas que son importantes para uno). Aquí hallamos un complemento semejante a los motivos autorreferenciales y sociales que se dan en la honestidad intelectual.

En el caso especial de la pregunta práctica, la responsabilización tiene un sostén especialmente débil: al que no se la plantea no le amenaza ningún mal apreciable como en el primer estadio, y tampoco los otros nos exigirán que rindamos cuentas en relación con esta responsabilización. Aquí la persona se encuentra completamente abocada a sí misma. ¿Qué la puede motivar a tomarse en serio a sí misma (a su vida)? Creo que aquí nos topamos con un motivo de por qué deseamos ponernos como si fuera ante una persona absoluta como lo era el dios judío-cristiano. «Quiero tomarme a mí mismo en serio, pero si no lo hago me da igual.» La autorresponsabilidad resulta aquí extrañamente hueca. Quien por el contrario tiene la conciencia de hallarse ante dios, de tener que rendirle cuentas, a él la seriedad de la vida le parece inevitable (véase más adelante pág. 86).

Esto podría significar que toda responsabilidad básica es autorresponsabilidad, pues, cuando otros me responsabilizan, esto sólo tiene un peso para mí en la medida en que mis propias valoraciones se adecuan a las de otros (yo mismo decido quién tiene el derecho a hacerme rendir cuentas), pero también que la autorresponsabilidad sólo es realmente seria cuando uno se imagina tener que rendir cuentas ante un ser personal absoluto en el que se cree. Se podría objetar que se hace referencia aquí a la responsabilización en la que se ha aprendido de niño a ser responsable, en ser responsable ante los padres. Pero se puede responder con una contrapregunta: ¿acaso las personas no se mantienen en este sentido en un estadio esencialmente infantil? ¿Están en general en situación de deshacerse sin pérdida de este aspecto infantil de la responsabilización? Y si lo hacen, ¿no tiene toda responsabilización, con excepción del nivel que he deno-

minado primer estadio, algo extrañamente abreviado? En las diversas formas del personalismo se ha intentado secularizar este aspecto de sentirse llamado que en la edad adulta sólo es pensable de manera trascendente, para convertirlo en la propia responsabilización. Estos intentos se han llevado a cabo trasladando este «sentirse llamado» a las relaciones intersubjetivas usuales, al ser apelado por un tú empírico, y algunos escritores religiosos han creído poder trasladarse del uno al otro con más o menos interrupción. Pero conozco demasiado poco esta literatura.

3

Retractaciones sobre honestidad intelectual

Para Elisabeth Nemeth

1. Introducción al problema

No sé ni siquiera si «honestidad intelectual» es la mejor expresión para lo que quiero dilucidar aquí. Hay un malentendido muy difundido según el cual lo que cabe entender por filosofar en términos de análisis lingüístico consiste en centrarse en el uso lingüístico efectivo. Este mito fue originado por la así llamada *ordinary language philosophy* (filosofía del lenguaje ordinario), tal y como la entendía especialmente J. L. Austin. Wittgenstein no es culpable de este malentendido. Él dijo que nosotros mismos somos los que otorgamos significado a las expresiones, y que el objetivo es no dejarse llevar a error por las ambigüedades y las vaguedades del uso efectivo del lenguaje. Según mi opinión un filósofo debe ocuparse de explorar no las palabras, sino las actitudes y disposiciones antropológicas centrales, y *una* máxima a la que se debería atener es a la anteriormente mencionada de Wittgenstein. *Si* uno entiende «análisis del lenguaje» en *este* sentido, entonces, para mí, alguien que no fi-

losofa en este sentido de análisis del lenguaje, no es en realidad un filósofo.

La expresión «honestidad intelectual» no es muy antigua. Desempeñó un papel importante en dos significativos filósofos modernos, en Nietzsche y en Max Weber. En su conferencia «La ciencia como vocación»,[1] Max Weber utilizó la variante «integridad intelectual», y Nietzsche solía hablar simplemente de «nuestra honestidad»; «nuestra», esto es, la de los «espíritus libres» (*Aurora*, Prólogo § 4; *Gaya Ciencia* § 344).

Por mucho que Weber remarque que tenemos que elegir entre «los distintos órdenes de valores del mundo», que según su opinión «se hallan en una lucha insoluble entre ellos» (op. cit., pág. 603), opina no obstante que uno tiene justo entonces la «obligación» de «rendirse cuentas a uno mismo sobre el último sentido del propio quehacer» (pág. 608). Es éste pues un valor que parece encontrarse más acá de los órdenes valorativos contrapuestos; sin embargo, y por lo que sé, no dijo nada acerca de la motivación para imponerse esta «obligación» (dicho de otro modo: dónde radica el valor de la «simple integridad intelectual» [pág. 613]).

Nietzsche, en cambio, planteó explícitamente esta cuestión –la cuestión acerca del «valor de la pregunta de la verdad»– y la respondió de modo muy inequívoco aunque ciertamente problemático con la explicación de que la veracidad interna es un dictado de la moral y, en especial, de la moral cristiana (op. cit.). El problema de la verdad y la no verdad en Nietzsche es complejo y nos llevaría demasiado lejos tratarlo aquí con detalle. Pero su explicación de que el quererclararse-uno-sobre-sí-mismo –analizar los prejuicios pro-

1. En M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4 ed., Tübingen, 1974, págs. 582-613 [Trad. castellana: «La ciencia como vocación», en M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967, págs. 181-233.]

pios y compartidos– se siga de la moral, es poco convincente para la autocomprensión inmanente de Nietzsche, pues este análisis también ha pasado a ser determinante para su autocomprensión como «espíritu libre» después de que haya desechado la moral cristiana (pero véase §§ 1 ss. y 230 de *Más allá del bien y el mal*).

¿Se trata para Nietzsche y para Max Weber de uno y del mismo fenómeno? Creo que sí, cuando menos por lo que se refiere a lo más básico. Nietzsche usa sobre todo la palabra «verdad», Weber utiliza expresiones como «aclaración» y «rendir cuentas con uno mismo». Hay algo que comparten pero que no subrayan especialmente: no se trata de verdad o de fundamentación o de aclaración en general. Parece aproblemático y evidente que tengamos un motivo para preguntar acerca de la verdad en cuestiones epistémico-técnicas y para pensar con claridad. Tenemos que conocer correctamente la realidad para poder modificarla según nuestros deseos. Aquí se manifiesta el motivo: sólo podemos alcanzar objetivos si conocemos correctamente los medios. Por tanto, en todos los contextos técnicos, de racionalidad teleológica, el motivo, ver las cosas correctamente, es evidente. Otra cosa es cuando se trata de la propia (individual o colectiva) autocomprensión. Aquí el motivo es, en principio, poco claro: ¿por qué debe querer uno hacerse transparente para sí mismo? ¿Qué motivo podemos tener como seres volitivos y, al mismo tiempo, racionales, no sólo para querer conocer la realidad tal y como es, sino también para hacernos transparentes a nosotros mismos en nuestras opiniones sobre nosotros y sobre nuestros «valores»? Aquí parece antes bien que lo contrario es más comprensible: cuando se trata de los propios deseos y valores los seres humanos tienen un interés evidente en no analizar *esta* realidad, en no ponerse a sí mismos en cuestión, en engañarse sobre sí mismos. Por qué debe uno preguntar por la verdad, la fundamentación, la claridad no sólo está poco claro en su motivación, sino

que este motivo sólo se deja comprender como contra-motivo, como motivo contra el motivo más a la mano de no cuestionarse a sí mismo, de perseverar en las propias autointerpretaciones. Aquí radica así pues la razón por la que es tan recurrente que en los raros casos en que esta pregunta se plantea, o bien no se responda (Max Weber) o bien se haga de modo parcial (Nietzsche).

No se debe a la *palabra* «honestidad intelectual», sino a una determinada actitud que ahora está identificada: es la que Weber exige y que Nietzsche problematiza en su motivación. Con ello no quiero decir que de este modo ya se capten todos los matices en los que la *expresión* es utilizada en el uso habitual del lenguaje. Volveré sobre estos matices que van más allá del problema central.

Hay aún otra idea de «valor de la verdad» que a buen seguro *no* es a la que se refieren Nietzsche y Weber: la tradición contemplativa platónico-aristotélica. Según Aristóteles la forma máxima y por ello más feliz de la actividad humana radica en el conocimiento de la verdad. Esto se correspondía con una determinada rama de la historia de la filosofía griega, que –saltándose a Sócrates– condujo de Parménides a Platón y Aristóteles, y que descansaba en la valoración suprema de una actividad inmutable, la que se realiza por sí misma. Según mi opinión, el conocimiento no aventaja en nada a otras actividades que el ser humano puede hacer –y hacer bien– en virtud de sí mismas, como, por ejemplo, bailar o pintar –lo que en *Egocentricidad y Mística* (*EyM*) he designado como «bueno adverbial»–. El motivo es siempre el mismo: son actividades que hacemos gustosamente por sí mismas, son «desinteresadas» en el sentido especial de que pueden (no deben) ser realizadas por sí mismas. También aquí, en la «ciencia pura», el motivo es por tanto aproblemático, pero en un sentido del todo distinto que el del interés en conocer que se entiende a sí mismo pragmáticamente, relativo a medios para fines. Ni en un caso ni en el otro se

trata de un análisis acerca de cómo se entiende uno a sí mismo (individual o colectivamente), de honestidad intelectual.

Por el contrario en la filosofía griega había una figura que se puede señalar sin duda como el ideal de la honestidad intelectual: Sócrates. A Sócrates, tal y como lo presenta Platón, no le preocupaba ni la ciencia pura (véase *Fedón,* 96), ni el saber técnico (*Apología,* 22), sino exclusivamente lo que también preocupaba a Nietzsche y Weber: claridad sobre sí mismo. La expresión capital para él era, como para Weber, el poder-rendir-cuentas. Es destacable que en griego no exista equivalente no sólo de nuestra expresión «honestidad intelectual», sino tampoco ninguna que se corresponda con nuestro discurso moderno sobre la «racionalidad». De ahí que me parezca extraño que muchos filósofos actuales piensen que se trata de preguntarse por lo que «nosotros» entendemos por «racionalidad». ¿Qué «nosotros»? «Racionalidad» es sólo una palabra que puede ser entendida de modo diferente. Pero lo que Sócrates hizo y exigió era ciertamente algo que se corresponde con *un* sentido de racionalidad, a saber, poder dar cuenta y responder (*lógon dounai kai dexasthai*), *fundamentar.* Y Sócrates tenía incluso una respuesta bastante convincente a la pregunta de Nietzsche acerca del motivo de estas preguntas sobre la verdad, sobre el valor del autoconocimiento, pues por lo que se refiere al «bien», a nuestro propio bienestar, nadie parece estar dispuesto a darse por satisfecho con una mera apariencia de lo que está en juego; aquí, si en algún lugar, parece que se tiene un interés evidente en saber cómo son las cosas en realidad (*República,* 505d). Digo «parece», pues si fuera tan evidente ¿por qué era Sócrates entonces una excepción?

Si uno se pregunta lo que encuentra de tan admirable en Sócrates, podría en primer lugar referirse a cómo se comporta en los diálogos, a que nunca insiste en sus propias opiniones, a que para él se trata manifiestamente de la verdad –el ser fundamentado–, no de vencer en el enfrentamiento

con un adversario. Aquí topamos en el campo semántico de la expresión «honestidad intelectual» con otro matiz que el que antes referíamos a Nietzsche y Weber: se trata ahora de una virtud social específica en el modo en que uno se relaciona con otros en conversaciones. En contextos actuales atribuiríamos a alguien, por ejemplo, «honestidad intelectual» en *este* sentido si, después de haber dado una conferencia, en la discusión subsiguiente se mostrara deseoso de aprender y no porfiara en sus posiciones. Que éste es un matiz distinto del que he señalado en Nietzsche y Weber se muestra en el hecho de que semejante comportamiento es apreciado aun cuando se trata de un tema cualquiera. Se debe por tanto diferenciar entre el mantenerse en las propias opiniones sólo porque son las propias, y el mantenerse que tiene que ver con que se trata de opiniones acerca de uno *mismo* (individual o colectivamente). Lo admirable de Sócrates es que une en sí ambas actitudes, y de modo tal que la honestidad intelectual en su segundo (en cierto modo sustantivo) sentido le ofrece el fundamento para que pueda encarnar también la honestidad intelectual en su primer sentido, social y más formal: pues cuando a uno le importa realmente la verdad, eso es una garantía de que el correspondiente comportamiento social no sea sólo un artificio, sino auténtico. Y que a Sócrates le importara realmente la verdad de las opiniones cuestionadas se fundamentaba a su vez en el hecho de que era de la opinión de que su bienestar dependía de la verdad de esas opiniones.

Que esta actitud de Sócrates tenga un efecto tan convincente puede tener que ver con cierto entorno cultural. Me refiero a la cultura erístico-sofística del siglo VI antes de Cristo en Grecia, en donde ya existía una conciencia de la fragilidad de los valores heredados, en la que era digno de admiración que alguien planteara la pregunta «¿cómo debemos entendernos pues a nosotros mismos?» y «¿cómo es la vida buena?» y que después se comportara también en el mundo erís-

tico de manera tan íntegra. Basta con preguntarse qué efecto habría tenido alguien como Sócrates si *–per impossibile–* hubiera levantado su voz en el interior de una cultura como la del Antiguo Testamento o del Islam. «Sabemos bien», se le habría respondido, «lo que es bueno: está escrito en nuestras sagradas escrituras; puede interpretarse de maneras distintas, pero el que quiera hacer zozobrar el fundamento sólo puede ser un bribón o un loco.» Aquí había pues una divisoria de aguas en el interior de la historia de la humanidad. Nosotros nos hallamos, sin duda, del otro lado.

¿Qué significa para la filosofía la actitud socrática? Esto depende naturalmente de lo que se entienda por «filosofía». *Si* se considera que la pregunta socrática por lo bueno o una variante de ella es la pregunta básica de la filosofía (véase arriba pág. 23), entonces se tiene que considerar con Nietzsche lo que he denominado honestidad intelectual en sentido sustantivo como la virtud básica de la filosofía, y esto demuestra por qué la honestidad intelectual y sobre todo la pregunta acerca de su motivo debe ser considerada filosóficamente tan importante. Pero sería erróneo creer que sólo se trata de una virtud filosófica. Es relevante en todas partes en las que existe una tensión entre el motivo para el autoengaño o la indiferencia, y el motivo para la clarificación de la propia situación; y esto tiene que ver con todas las opiniones que se tienen sobre uno mismo, tanto sobre uno mismo como individuo cuanto sobre uno mismo/nosotros mismos en los más diversos contextos sociales. Lo que de modo impreciso designo como el problema de la honestidad intelectual es la pregunta acerca de cómo debe entonces entenderse el contramotivo a la motivación mucho más natural consistente en perseverar en las opiniones que uno puede tener sobre uno mismo, ya sea por confundir sus deseos con la realidad, ya sea por comodidad. El interés pragmáticamente motivado por la verdad y la fundamentación que se tiene en el ámbito técnico no se puede transferir sencillamente a las opiniones

que se tienen en estas distintas dimensiones sobre *uno mismo*. Justamente por eso creía Nietzsche que este interés sólo se puede entender como moralmente fundamentado, ¿pero es esto obvio?

2. Mis anteriores intentos

Desde mi tesis de habilitación *El concepto de verdad en Heidegger y Husserl* (*CV*) (1967) ando debatiendo este problema.

En *CV* partí de que siempre que uno opina *p*, opina que *p* es verdad, y que ahí radica una pretensión de estar fundamentado, pero que esto no significa que se tenga un motivo para preguntar por la fundamentación de *p*, sino que, cuando se trata de nosotros mismos, tenemos un interés en perseverar en nuestras opiniones y en cerrarnos a la pregunta sobre la fundamentación. Existen las dos posibilidades opuestas, «sólo creer lo que se demuestra como cierto» o «sostener que es verdad todo lo que en ese momento se cree» (pág. 192). Ésta es pues la «motivación de doble cara» (pág. 316) de la que hablaba anteriormente (véase arriba pág. 68), y ya entonces creía que (mientras no se trate de lo pragmático, sino de los propios valores y la propia situación de acción) el «interés en la no verdad» es lo más comprensible. ¿Cómo debe entenderse entonces el interés por la verdad y la fundamentación? Si prescindo ahora del contexto heideggeriano, en el que entonces seguí las huellas de esta pregunta (págs. 316 ss.), mi respuesta era: por «responsabilidad». La idea de que en nuestras opiniones nos hallamos en una dimensión de responsabilidad, ha sido reivindicada recientemente por Pettit y Smith.[2] También en la línea del pensamiento de Max Weber,

2. Ph. Pettit y M. Smith, «Freedom in Belief and Desire», *Journal of Philosophy* 93 (1996), págs. 429-449.

se halla de modo manifiesto la comprensión del motivo de la honestidad intelectual como una forma de responsabilidad (no moral) (arriba pág. 67). ¿Pero cómo hay que entender esto? ¿Recurriendo al concepto de Husserl de «autorresponsabilidad», como creía entonces (págs. 189-192), o entendiéndolo en el sentido de una actitud intersubjetiva?

En 1994 impartí una conferencia en varias universidades sobre «Racionalidad y honestidad intelectual» (que no he publicado y que ya no poseo). Estaba motivada por el libro de Stephan Gosepath sobre racionalidad.[3] Gosepath distingue entre racionalidad práctica y teórica: es prácticamente racional la acción de una persona que maximiza la propia utilidad (es decir, que ofrece, a la luz de la propia opinión, «una expectativa óptima de consecución de sus metas» –de cumplimiento de sus deseos–); es teóricamente racional la opinión de una persona si –dicho de modo poco matizado– está bien fundamentada. La tesis de Gosepath es que toda racionalidad teórica está motivada por una racionalidad práctica, es decir, que el motivo de todo interés por la verdad es pragmático. Así, la pregunta por el motivo de la pregunta sobre la verdad sería respondida de modo opuesto al de Nietzsche: el motivo no sería la moral sino el interés. De este modo parece que la honestidad intelectual desaparece: es irracional darle preeminencia a la verdad cuando la verdad y la deseabilidad entran en colisión (cap. 3, § 3). Es extraño que Nietzsche en todo su tratamiento global de la verdad y la no verdad haya desatendido la esfera del conocimiento de medios para fines: en esta esfera es patente la motivación de la verdad por razones prudenciales. Ahí no se plantea en modo alguno la pregunta «¿Por qué no la no verdad?». (Ciertamente, Nietzsche tenía siempre la otra pregunta en el punto de mira: por qué *en general* nos orientamos hacia la

3. S. Gosepath, *Aufgeklärtes Eigeninteresse: eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Fráncfort, 1992.

verdad; prescindo aquí de este asunto.) Por el contrario, Gosepath desatiende el ámbito que Nietzsche tenía en su punto de mira, el que se refiere a la verdad de las opiniones en las que se trata de *uno mismo* (individual o colectivamente) (véase arriba pág. 68).

En la conferencia de 1994 respondía esta pregunta diciendo que existe algo así como un interés en la realidad: la motivación de la honestidad intelectual es que uno no quiere existir en un mundo de apariencias. Utilizaba como ejemplo la historia de Ixión. Hera, la esposa de Zeus, era acechada por Ixión, y Zeus lo engañó con una nube. Cuando Ixión se despertó de su ofuscación por la niebla, reconoció que la Hera que creía abrazar era una nube, y esto resultaba horrible. Algo parecido, creía yo, le sucede a la niña que de pronto comprende que no existe el conejo de Pascua (el «desencantamiento» del mundo de Max Weber), o al filósofo que se da cuenta, bien sea desde la duda o bien desde el conocimiento, que con su creencia en la moral o en Dios se halla en una ilusión (individual o colectiva), o a Otelo cuando se da cuenta de que la infidelidad de Desdémona es una apariencia, el producto de su fantasía dominada por los celos (en su caso el afecto desfigurador eran los celos; en general suele ser la confusión de los deseos con la realidad). Así pues, mi respuesta era: el interés en la verdad no tiene, cuando no está pragmáticamente fundamentado, una motivación social, sino una motivación relativa a la realidad. Pero esto me parecía poco claro y dejé la conferencia inédita.

En *EyM* (2004) creía que debía resolver el problema desde una perspectiva muy diferente y propuse la tesis de que la honestidad intelectual es valorada intersubjetivamente: no es, como creía Nietzsche, un valor moral sino social (págs. 89-95, ibíd.). Pero desatendí la pregunta de por qué es así. Además, exageré la tesis mediante dos ideas que con el tiempo he pasado a considerar manifiestamente falsas. Creía que el concepto de lo verdadero era subsumible al de lo bueno

(pág. 94, ibíd.); por ello construí un concepto de «honestidad intelectual en un sentido amplio» que debía representar la actitud de orientarse de manera independiente hacia lo que en cada caso es bueno, en lugar de dejarse determinar por la moda o la aprobación (pág. 89, ibíd.). Es cierto que fundamentar algo como verdadero es un concepto normativo, pero las normas del fundamentar no se dejan subsumir por las de lo bueno. Nuestro sistema de opiniones –el asertórico– es un ámbito normativo independiente. Por ello era también falso considerar el contra-motivo contra la honestidad intelectual como dependencia de reconocimiento –de «aprobación–, y tomar en consideración de paso lo que es el contra-motivo normal, el confundir los deseos con la realidad y la dependencia de intereses y afectos, sólo como un motivo añadido. Ahora me parece claro que la relación entre «verdadero» y «bueno» debe ser contemplada de modo justamente opuesto a cómo lo hice entonces: también se puede, como hizo Sócrates, aplicar la pregunta por la verdad a lo bueno, es decir, preguntar qué son «en realidad» nuestras representaciones de valor. En este caso lo bueno es subsumido bajo lo asertórico: no sólo podemos preguntar si las oraciones usuales «p» están fundamentadas; las oraciones por cuya fundamentación (verdad) preguntamos pueden también ser oraciones de valor («p» tiene entonces la forma de «x es bueno»). Las patentes debilidades de este nuevo intento[4] me motivaron a escribir el presente artículo.

3. Los tres motivos de la honestidad intelectual

Sostengo que uno de los errores presupuesto en todos mis anteriores intentos sobre la honestidad intelectual es que

4. Reparé en ellas gracias a una conversación con Jürgen Schröder.

mezclé de antemano la pregunta «en qué consiste» con la pregunta «cómo está motivado». De lo anterior se hace patente que hay sobre todo tres motivos disponibles: 1) el moral (Nietzsche) o uno social en general («responsabilidad»); 2) el pragmático (Gosepath) y 3) aquel en el que evitar un engaño sobre uno mismo es considerado un valor en sí mismo. Pero de lo anterior también queda claro que la tercera respuesta no excluye a las otras dos. Por este motivo ahora me parece evidente caracterizar descriptivamente la honestidad intelectual en primer lugar como una actitud, sin presuponer ya un determinado motivo.

Con esta finalidad puedo retomar una distinción que he realizado en la descripción de la actitud de Sócrates (véase arriba págs. 69-70), a saber, la que hay entre la honestidad intelectual en un sentido «sustantivo» y uno «formal». La honestidad intelectual en un sentido formal parece consistir en una determinada actitud en relación con las propias opiniones, sea cual sea su contenido.

¿Cómo hay que describir esta actitud? Si digo que es una virtud esto no debe tener ningún sentido moral. Entiendo aquí sencillamente la virtud como una actitud anímica que consiste en que se garantice que aquel que la tiene está en condiciones de dirigirse hacia una meta positiva y contrarrestar los propios motivos que la menoscaban (véase *EyM*, págs. 91 ss.). La honestidad intelectual se puede comparar, pues, con las así llamadas virtudes autorreferenciales del coraje y la templanza. Al igual que ellas exige un ego fuerte frente a las motivaciones contrarrestadoras de lo bueno. ¿Pero cómo hay que determinar lo bueno hacia el que se dirige la honestidad intelectual?

Hablar de la verdad es demasiado general. Cuando de lo que se trata es de *ampliar* el propio saber, o sea, de preguntar cómo es en verdad una cosa, se trata de una *búsqueda*; sin embargo, no hablamos de honestidad intelectual como de una virtud específica de la ampliación de saber, sino que

se refiere a una disposición en relación con las opiniones que se *tienen*. (Puesto que un investigador alcanza siempre nuevas opiniones y luego las tiene, es natural que para él sea también importante la honestidad intelectual, pero ésta no es la virtud específica del descubrir, de la *inventio.*) Esta actitud no consiste en la apertura al hecho de que las propias opiniones se pueden mostrar como falsas, unívocas o poco claras; esto es lo que se entiende por el concepto socrático de la disposición a fundamentar (*logon didonai*). De ahí que la honestidad intelectual no consista en la disposición a preguntar por la verdad sino en la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión. Lo uno no es el reverso de lo otro. Se trata de dos disposiciones en dinámicas distintas.

Ahora puedo dar un primer paso en dirección al problema de la motivación. Es fácil ver que la honestidad intelectual es una disposición que, en primer lugar, una persona puede valorar en su relación con sus propias opiniones, y que, en segundo lugar, es valorada en el ser intersubjetivo con otros. La circunstancia de que en la relación con uno mismo esto sea sólo una posibilidad, mientras que parece que tiene un valor general en las relaciones interpersonales, podría ser vista como prueba de que sí que se trata, como creía Nietzsche, de una virtud primariamente moral o, en todo caso, social.

Pero una cosa no excluye a la otra. Aun cuando el aspecto social parece más evidente en el primer plano, puede muy bien ser que lo que se designa como veracidad interna no se deje inferir de ello, y ya hemos visto en Sócrates que cuando en la relación interpersonal se tienen motivos para suponer que la persona por cualquier razón tiene una motivación interna, esto ofrece una garantía de que se toma en serio sus correspondientes comportamientos sociales. Además: cuando, como en los tres filósofos tratados en el principio (Sócrates, Nietzsche, Weber), se trata de analizar los últimos presu-

puestos, se puede dudar de que haya para ello un interés social general, como pudo intuir claramente Sócrates.

En todo caso, tiene sentido llegar a un acuerdo en primer lugar acerca del carácter preciso de la honestidad intelectual como virtud social. Bernard Williams ha señalado en su libro *Verdad y veracidad*[5] que para todo entendimiento humano son importantes dos actitudes relativas a la verdad: primero, honradez, y segundo, lo que denomina «precisión» (*accuracy*), y que tal vez se pueda designar mejor como adecuación a las cosas o fundamentación: si alguien me da a entender algo en una oración asertórica, valoro en primer lugar que no mienta y en segundo lugar que uno pueda confiar que su opinión está fundamentada. La primera de estas virtudes, la honradez, sólo tiene importancia interpersonalmente (pues, como subraya Williams,[6] no se puede tomar literalmente lo que tiene que ver con el autoengaño: en el autoengaño no es que A se confunda con B en A = B, sino que es siempre una especie de opinión no fundamentada que se considera fundamentada); por el contrario, la segunda virtud es importante también para uno mismo. Si uno se pregunta aquí por qué en la mayoría de sociedades la primera virtud es considerada *moralmente* vinculante y la segunda no (aunque aquí, retomando de modo laxo el imperativo categórico kantiano, podríamos decir que todos en general quieren que esté fundamentado lo que se les dice asertóricamente), existe sin embargo en todos los casos una diferencia esencial entre que algo pueda ser fundamentado mejor o peor; por ello aquí no se puede formular ningún mandamiento determinado.

5. B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton, 2002 [Trad. castellana: *Verdad y veracidad*, Barcelona, Tusquets, 2006]. Hay un publicación más breve en alemán basada en conferencias en Viena: B. Williams, *Der Wert der Wahrheit*, Viena.

6. B. Williams, op. cit., pág. 125.

Naturalmente, la honestidad intelectual no es idéntica a esta segunda virtud relativa a la verdad, pero se construye sobre ella. La honestidad intelectual consiste en una actitud de apertura para las razones que hablan en contra de la propia opinión, de lo que se sigue que *si* se valora de modo general que lo que uno dice esté fundamentado (la *accuracy* de Williams), también será valorado de modo general que uno esté dispuesto a poner en cuestión sus opiniones. La segunda virtud de Williams tiene que ver con cierta *cualidad* de las propias opiniones (la cualidad de estar en cierto modo fundamentadas). La honestidad intelectual es una *disposición para una dinámica*: cómo uno reacciona ante la conciencia de la eventual inexistencia de esta cualidad.

La oración condicional recién escrita precisa en todo caso todavía una delimitación. Williams ilustra su segunda virtud relativa a la verdad haciendo hincapié en un campo elemental de afirmaciones en las que alguien informa sobre hechos. Lo que es válido para semejantes afirmaciones no tiene que valer para todas las opiniones. En especial por lo que se refiere a las opiniones que tiene una sociedad sobre sí misma y sus valores, la honestidad intelectual no es en general intersubjetivamente valorada.

Estas clarificaciones permiten ahora un juicio provisional acerca de en qué medida la honestidad intelectual se puede entender como una virtud social y eventualmente moral. Nietzsche se dejó llevar a error por su tratamiento demasiado indeterminado de «verdad» y por una especie de truco que le permitió saltar de forma excesivamente despreocupada, en § 344 de *Gaya Ciencia,* del mandamiento no engañar (no mentir) al mandamiento no engañarse a uno mismo. Williams ha distinguido claramente, a mi parecer con razón, entre «honradez» y «precisión»: la primera es efectivamente un mandamiento moral que, no obstante, no tiene ninguna raíz específicamente cristiana, sino que se sigue de una estructura antropológica; la segunda tiene igualmente una base

antropológica, pero basta en su caso así como en el caso de la honestidad intelectual basada en ella con hablar de una valoración social. Volviendo al ejemplo citado en las páginas 69-70: que alguien tras una conferencia no se muestre pertinaz en sus opiniones es generalmente apreciado, pero no vulnera un mandamiento moral si no se comporta de este modo. Es claro que Nietzsche no pensaba en esta virtud social, sino en el modo en que uno se relaciona consigo mismo y con su propia situación de acción (individual o colectiva), en la «veracidad interna» y su contrario.

Antes de pasar a ésta, hay que mencionar aún el motivo pragmático para la honestidad intelectual que Nietzsche sólo trata someramente en *Gaya Ciencia* § 344. Hay manifiestamente un gran ámbito de opiniones en las que va en interés propio liberarse de confundir los deseos con la realidad y preocuparse porque las propias opiniones estén fundamentadas. Sólo cuando reconocemos la realidad tal y como es podemos realizar nuestros deseos. Aquí la honestidad intelectual no es una virtud social y en modo alguno tampoco un fin en sí mismo, no sólo tiene la función de desconfiar de la falsedad de las propias opiniones efectivas, sino que está al servicio de la búsqueda activa de la verdad, que a su vez está al servicio de la realización del propio interés, ya sea éste el mío personal o el común. Aquí es donde mejor encaja la comparación con las dos virtudes clásicas autorreferenciales, el coraje y la templanza: en la medida en que se deje entender pragmáticamente, la honestidad intelectual es primariamente un virtud autorreferencial. Este motivo pragmático tiene un mayor alcance del que podría parecer en primera instancia, no tiene que ver en modo alguno únicamente con nuestras opiniones sobre la naturaleza. Cuando por ejemplo una persona aprende alguna cosa y se ejercita para conseguir hacerla bien y tal vez de modo excelente (piénsese, por ejemplo, en una bailarina o un estudiante que escribe un ejercicio o una tesis), es una condición para alcanzar su me-

ta que en relación con el estadio que en cada caso haya alcanzado no se deje determinar por deseos (delirios de grandeza), sino que sea honesto intelectualmente, es decir, crítico consigo mismo. Como es natural, tampoco debe valorarse demasiado negativamente («pusilanimidad») a causa del temor a hacerlo mal. Al igual que con toda honestidad intelectual, se debe impedir que tanto las confusiones de los deseos con la realidad, cuanto todos los afectos, ejerzan una influencia sobre su juicio: la opinión correcta sobre qué es exactamente lo que uno no hace bien es la condición para mejorarse.

Si se piensa, como Gosepath (véase arriba pág. 70), que la motivación para la honestidad intelectual (lo que denomina «racionalidad teorética») es exclusivamente la racionalidad práctica –la maximización del interés propio–, hay que declarar como irracional (en el sentido de la racionalidad práctica), al igual que hace Gosepath, cuando alguien lleva la honestidad intelectual más lejos de lo que exige el interés propio, y de ahí que podría ser racional perseverar en una opinión en la que se está interesado en virtud de los propios intereses (por ejemplo, en la opinión de que Dios existe), aun cuando no esté fundamentado (véanse las págs. 148 ss., especialmente las págs. 150 y 155). Sólo en general y a ojo de buen cubero (pág. 154) es racional «hacer de la verdad la meta irrenunciable de la creación de opinión», porque en caso contrario se perdería de manera tendenciosa el sentido de realidad y la realización de nuestros deseos estaría en manos de estos mismos deseos. Esta argumentación es concluyente si el patrón es exclusivamente la racionalidad práctica y la honestidad intelectual sólo tiene un sentido funcional, es un medio para un fin, o sea, si hablar de honestidad intelectual en un sentido «sustantivo» (véase arriba pág. 70) o como fin en sí mismo es una quimera.

Los dos motivos que se han mostrado hasta aquí para la honestidad intelectual –el motivo social y el pragmático– se

solapan ampliamente. Cuando nos hallamos en diálogos parece que el motivo social se sitúa en primer plano, mientras que por el contrario cuando un individuo se preocupa por la corrección de sus opiniones sobre la realidad parecería extraño comprender esta preocupación en virtud de su valoración intersubjetiva, y además el motivo pragmático, ahí donde parece obvio, es tan notorio y eficaz, que el motivo social sólo es válido como refuerzo.

Pero ahora se plantea la pregunta de si no existen ámbitos en los que no parece haber ningún motivo pragmático y en los que tampoco el motivo social o incluso el moral no parecen especialmente obvios. Algunos pensarían aquí en primer lugar en la ciencia pura y en la investigación, pero ya me he referido (pág. 77) a que la honestidad intelectual sólo tiene una función secundaria para la ampliación del conocimiento. Además, todo lo que se denomina como ciencia pura, en contraposición con el pensamiento de la antigüedad, se entiende mejor en términos pragmáticos. ¿Cuál sería entonces el interés no-pragmático en el descubrimiento de verdades? Tal vez la satisfacción de la curiosidad (y éste es al que se refieren hoy con frecuencia los científicos puros), la cual se podría entender, cuando menos en su función biológica, como por su parte fundada pragmáticamente.

Ahí donde la honestidad intelectual parece tener un valor en sí misma, no se refiere a la investigación de verdades, sino a la evitación de la no verdad en un sistema de opiniones propio (individual o colectivo) ya existente. Lo mejor puede ser volver a tomar el punto de partida en Sócrates. Cuando Sócrates insistía en que sabía que no sabía nada, esto no tenía el sentido de que no sabía nada verdadero; disponía naturalmente, como cualquier otra persona, de un amplio conocimiento de la realidad que podía considerar más o menos verdadero, y para él no se trataba de ampliar estos conocimientos, ni siquiera de mejorarlos (en honestidad intelectual), sino de que las opiniones que tenía acerca de su

propia situación de acción y que estaban referidas de manera directa o indirecta a lo bueno –el propio bienestar–, parecían poco claras y unívocas, y por ello debían ser aclaradas. Era esta idea de lo bueno la que le aterraba que pudiera ser aparente, de modo que lo que se puede denominar honestidad intelectual en sentido formal estaba fundamentado para Sócrates en una cuestión que puede ser designada como honestidad intelectual en un sentido sustantivo (véanse arriba págs. 70 y 82), pues aquí la evitación de una apariencia es un fin en sí mismo manifiesto. Pues si es correcta esta pregunta socrática acerca de la verdad o no verdad de las propias ideas de lo bueno, parece excluido que tenga una base pragmática, y al mismo tiempo es poco evidente que tenga una base moral: lo primero porque forma parte del sentido de la fundamentación pragmática de la pregunta por la verdad que tenga que estar al servicio de la mejor realización de los propios deseos e intereses, y ahora Sócrates podría preguntar: «¿qué deseos e intereses?». Éstos se hallan justamente a disposición en la pregunta socrática; cuáles sean nuestros verdaderos intereses es justo lo que debe ser preguntado. Y lo segundo, porque (toda) moral presupone cierta idea de lo bueno y esto también es justamente lo que es analizado en la pregunta socrática.

Se podría tal vez objetar que hay cierta extrañeza inherente a la pregunta socrática de partida acerca de lo que es en verdad bueno para mí. ¿Se puede aplicar realmente a lo bueno (o a nuestro interés) la diferencia «sólo como parece ser» y «como es en verdad (realmente)»? En todos los casos parece que la aplicación de esta diferencia a oraciones de valor (oraciones que tienen la forma «x es bueno», con independencia de si lo que Sócrates quería decir debe ser entendido o no en el sentido de «bueno para mí») es secundaria por contraposición con su aplicación a simples frases «p» en las que no aparece una palabra como «bueno». Se podría pensar que se reblandece nuestro robusto sentido de realidad si

se aplica la diferencia entre apariencia y realidad a nuestros intereses y a nuestras representaciones de lo bueno. Pero esta duda se puede eliminar diciendo: también cuando parece problemático preguntarse por la verdad de nuestras representaciones de valor, en todos los casos persiste otra pregunta, a saber, la que se refiere a cómo son nuestras representaciones de valor (o, para aclararlo en relación con su aplicación a lo moralmente bueno: no se pregunta ¿qué es moralmente correcto?, sino ¿cómo se relaciona en realidad («en verdad») con nuestras representaciones morales?). Esta es una pregunta que tiene que ver enteramente con nuestra realidad empírica (si bien muy especial). Por las mismas razones, es igualmente válido para esta pregunta que para la de Sócrates el hecho de que no se deja entender ni pragmática ni moralmente. (Es casi lo mismo que tenía en el punto de mira Max Weber cuando hablaba de honestidad intelectual y decía que hay que tener «el coraje» de «alcanzar la claridad [...] en uno mismo [...] sobre las propias tomas de partido» [pág. 623].)

Lo que la pregunta de Sócrates tiene de prototípico de un determinado tipo de preguntas no es que se refiera a lo bueno, sino que es *reflexiva* en un sentido determinado: se trata de comprender la realidad (situación de acción) propia (individual o colectiva), esto es, del cuestionamiento de las opiniones que se refieren a esta realidad. Para aclarar la propia realidad se precisa naturalmente de las preguntas sobre la verdad cuya motivación es entendida pragmáticamente, al igual que el conocimiento correcto de las relaciones medio-fin, pero hay aquí también preguntas sobre la verdad que no se pueden comprender así. Característicamente el problema se comprende mejor desde la contramotivación. Parece característico de todas las preguntas en las que la honestidad intelectual desempeña un papel sustantivo que la contramotivación sea lo más comprensible en primera instancia: tenemos una motivación comprensible para 1) satisfacernos con opiniones

vagas y para 2) ver la realidad de modo *unívoco*, dicho de otro modo: para querer ocultar partes de la realidad.

Me concentro aquí en lo segundo. Puedo referirme como ejemplo extremo a una pintura de Goya: en la parte superior de la pintura se ve de modo patente cómo un hombre es torturado por unos encapuchados; en la parte inferior otro hombre sostiene un gran pañuelo ante sus ojos, y otro se tira al suelo y se tapa las orejas, y a la derecha de ellos se ve una gran cabeza de burro. Para lo que quiero explicar este ejemplo es un caso singular, porque ambos hombres no sólo ocultan partes de la realidad en sus *opiniones*, sino que incluso intentan negar algo manifiesto en la *percepción*; se hallan por tanto al borde de una ilusión. No se puede hablar aquí, a propósito de la contramotivación, de honestidad intelectual. El vínculo de realidad de la honestidad intelectual es indirecto, está más allá de las fundamentaciones.

El caso normal se da cuando no se ven ni se oyen los gritos de los desgraciados (o lo que sean), pero se podría saber de ellos. (Y eso es naturalmente lo que está simbolizado en la pintura de Goya.) Si uno se pregunta generalizando por qué ocultamos partes de la realidad propia (individual o colectiva), ambos motivos, que ciertamente se oponen a la honestidad intelectual, están claramente en juego: en primer lugar, la *ignava ratio* (pereza de la razón): es fatigoso estar atento a todos los aspectos de la propia realidad, en especial a aquellos que podrían conducirnos a modificar los modos de vida a los que estamos habituados, y, en segundo lugar, las propensiones afectivas (deseos, miedos, sentimientos de inferioridad, megalomanía individual y colectiva, etcétera).[7]

¿Cuál es ahora el contramotivo? ¿Qué motivo tenemos para querer percibir la realidad de modo menos unívoco?

7. Véase también Kant en «Was ist Aufklärung?» («¿Qué es la Ilustración?»): «pereza y cobardía son las causas que se oponen a la "mayoría de edad"» (WW VIII, 33).

Parece que el motivo pragmático no se adecua bien (menos aún cuando los intereses a corto plazo se contraponen a los de largo plazo).[8] Pero en general no se puede decir que se van a poder realizar mejor los propios deseos si se ve la realidad de modo menos unívoco. Pues de nuevo (como arriba, pág. 83) se volvería a plantear la pregunta: ¿qué deseos? Nos hallamos en la misma situación que con la pregunta socrática acerca de lo realmente bueno. Los propios deseos se modifican cuando se interpreta la propia situación de modo distinto, por tanto no pueden ser el motivo. A veces una motivación moral desempeña aquí un papel: la exigencia de ver la propia realidad común desde la perspectiva de los otros puede tener un sentido moral. Sin embargo, Goya no parece que vea el problema moralmente: la cabeza de burro se refiere a la *estupidez*. En todos los casos la exigencia de no ver la propia realidad de manera unívoca no se puede interpretar en general moralmente. Incluso al que ve la propia realidad de modo tan unívoco, no le puede ser indiferente la objeción de que la ve unívocamente, pero no por motivos morales, sino porque éste sólo es un caso especial de la objeción de ver las cosas de modo incorrecto. O sea que hay que o bien modificar la propia visión o cerrarse frente a esta advertencia.

Éste es el problema de las dos motivaciones contrapuestas que me ha intranquilizado desde el principio (véase arriba pág. 71). Ahí donde el motivo de la honestidad intelectual no es ni pragmático ni moral, es más difícil ver en qué consiste realmente el contramotivo a favor de la comodidad. Parece que no querer engañarse acerca de la propia realidad sea ahora un fin en sí mismo, pero ¿cuál es el motivo?

8. Véase mi artículo «Perspektiven auf den dritten Weltkrieg und langfristige Interesen», en E. Tugendhat, *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr*, Berlín, 1988. Este artículo sólo se encuentra en la 2.ª edición.

Eventualmente, se podría decir que es en todo caso *racional* (en sentido «teórico» véase arriba pág. 85) estar abierto al cuestionamiento de la propia opinión; se podrían dejar indeterminadas las disposiciones psicológicas que hablan más a favor de perseguir las contra-razones y acometer o no las univocidades y vaguedades de las propias opiniones. Pero también se puede afirmar yendo más allá: el que se comporta de modo racional lo hace *responsablemente* en relación con sus opiniones,[9] de modo análogo a como alguien se relaciona responsablemente con sus deseos presentes, cuando también incluye al futuro. Los seres humanos se debaten entre polos en tensión (en primer lugar) entre apariencia y realidad (fundamentabilidad) de sus opiniones, así como entre la tensión (en segundo lugar) entre presente y futuro en sus deseos (véase arriba pág. 43). Así como la honestidad intelectual es la virtud entre los dos polos mencionados primero, el coraje y la templanza son las virtudes de los segundos. Y del mismo modo que se puede exagerar el retraimiento del presente a favor del futuro, también hay una exageración en la racionalidad teórica, en el cuestionamiento de opiniones: la pedantería. Se puede desconfiar demasiado poco de las propias opiniones, y también se puede desconfiar demasiado. Por muy insatisfactoria que pueda ser la doctrina aristotélica de la corrección del término medio, parece sin embargo que se adecua a la honestidad intelectual de modo similar a como se adecua a la templanza y el coraje.

Aquí nos topamos con la concepción de la honestidad intelectual que ya presenté en *CV* (véase arriba pág. 72). Si se considera que el motivo de la honestidad intelectual radica en que no sería responsable comportarse de otro modo, esto significaría que lo que motiva a una persona para la honestidad intelectual es la vergüenza ante la posibilidad de fracasar

9. Véase arriba pág. 72 y el tratado allí citado de Pettit y Smith.

si tiene que rendir cuentas (véase *EyM*, págs. 94-95, última frase de la sección). Este motivo sería social, si bien ahora en un sentido más indirecto que antes (pág. 80). Para decir esto parto de que hablar de una «autorresponsabilidad», que utilicé en *CV* a propósito de Husserl, no puede ser obvio.[10] Ahora el sentido social sería indirecto, pues no hay que pensar en este caso de un efectivo ser-hecho-responsable por otros; basta pensar en un interlocutor.

Pero esta explicación parece que se adecua mal justamente a Sócrates, que como ningún otro encarnaba la idea de la honestidad intelectual como fin en sí misma. Sócrates no tenía esta virtud para evitar una vergüenza, sino porque había sufrido por no saber qué es lo bueno; dicho de modo más general: no saber a qué atenerse. También hay que preguntarse: ¿qué puede significar entender la honestidad intelectual como fin en sí misma? La vergüenza de mostrarse como no responsable parece referirse siempre a una, si bien indirecta, dependencia intersubjetiva.

¿Qué razón puede tener alguien para ver su situación tal y como es? La idea de que forma parte de la verdad algo así como un magnetismo que ejerce sobre nosotros, no tiene, claro está, ningún sentido. Hay que volver a recordar aquí que la máxima que sostiene que sólo hay que querer tener opiniones fundamentadas, se cumplirá tanto si lo que se considera que lo que uno opina está fundamentado, cuanto si se cuestiona el fundamento de las propias opiniones (arri-

10. Se podría hacer referencia a que ciertamente también la responsabilidad en relación con el propio futuro es una autorresponsabilidad. Esto es correcto, pero aquí se puede señalar un *dolor* que está vinculado a esta forma de irresponsabilidad: el que no se preocupa por su futuro después tendrá que sufrir. *Éste* es el motivo. Y si me imagino que me tendría que avergonzar si otros me piden que rinda cuentas de mi comportamiento, el dolor de esta vergüenza es el motivo. Por el contrario, me parece que hablar de autorresponsabilidad sin un dolor siquiera imaginado no tiene ningún asidero motivacional.

ba pág. 71). ¿Qué habría sido tan malo para Ixión si hubiera sospechado que lo que pensaba que era Hera era en realidad un nube?¿Qué es lo que intranquiliza al amante de la idea de sospechar injustamente del amado, o, más generalmente (véase arriba pág. 73): qué es lo que nos molesta cuando tememos ver nuestra situación de acción falsa o unívocamente? ¿Por qué se horroriza la niña que presume que el conejo de Pascua no existe en absoluto, o el filósofo que toma conciencia de que con su creencia en la moral o en Dios podría engañar?

Lo que Goya muestra en su pintura es el caso extremo. Lo normal es que tengamos opiniones más o menos claras y basadas en razones más o menos buenas. Ceder a la máxima de la honestidad intelectual significa confiar en la dinámica del aclarar y fundamentar. Por el contrario hay opiniones que no se refieren en primer lugar a razones, sino que son evidentes en sí mismas y por sí mismas: opiniones basadas en percepciones. Sé que delante de mí hay un árbol porque lo veo. La única posibilidad que tengo en semejantes casos de opinar lo contrario es que me tape los ojos y las orejas, como hacen los hombres en la pintura de Goya. El siguiente estadio, perseverar en *p* aun cuando no-*p* es manifiesto, sería un paso hacia la ilusión. Cuando veo algo directamente no lo puedo negar. Si, con todo, no quiero apercibirme de ello, caigo en una contradicción, y si la quiero evitar –esto es, la conciencia de «mentirme» de manera inmediata a mí mismo–, tendría que alucinar.

El motivo para la honestidad intelectual cuando ésta se aplica a mi propia situación –individual o colectiva– consistiría pues en querer *evitar* la posibilidad de la ilusión, de modo similar a como un patinador antes de adentrarse en una superficie helada primero comprueba el hielo para evitar el peligro de rotura;, mientras que el caso en el que la apariencia es manifiesta y se daría una contradicción, se corresponde con la rotura efectiva.

Ésta es la concepción de honestidad intelectual como motivo independiente tal y como la sostuve en la conferencia de 1994 (arriba pág. 73), y creo que se puede socavar diciendo que de modo palmario es característico de nuestra conciencia del mundo real que la mantengamos separada en relación con el mundo de la fantasía y del sueño; estos mundos «como si» pueden tener sentido por ejemplo en el juego –piénsese en los juegos de rol de los niños– o en el arte, pero en ellos es importante que se mantenga una conciencia de que uno se encuentra en un mundo-como-si, que no es *el* mundo, la realidad. Si desaparece esta conciencia, entonces la persona se encuentra en una ilusión, pierde su conciencia de la realidad.

Esto también puede afectar a aspectos concretos de la realidad, como en los casos de Ixión u Otelo: Ixión sabe que se encuentra en el mundo real, pero cree que lo que abraza es Hera, a pesar de que es una nube. Forma parte del sentido de nuestras opiniones normales que lo que opinamos sea real (y forma parte igualmente de nuestros deseos normales que queramos que se satisfagan en la realidad y no sólo en la fantasía). En cierto sentido los mundos-como-si son algo inferior. En *El malestar en la cultura*, Freud cita la exclamación del «buceador»: «¡Se alegra el que respira la luz rosada!». *Apreciamos* que lo que creemos forme parte de este mundo y no de uno de los diversos mundos-como-si. Lo real es pues para nosotros un valor, pero no un valor entre otros, antes bien queremos que todas las otras cosas que consideramos valiosas, deseables, se realicen en este mundo «de luz rosada».

En esta línea de pensamiento he descrito (como en la conferencia de 1994) la honestidad intelectual sólo en relación con la realidad, con la realidad empírica. Pero la temática primaria de la honestidad intelectual «sustantiva», tal y como la hemos hallado en Sócrates y también en Max Weber, es lo *bueno*. Aquí no es necesario considerar la honesti-

dad intelectual en el sentido de una evitación del peligro de que se quiebren nuestras opiniones, antes bien nuestras ideas sobre lo bueno –sobre nuestras representaciones de valor– son quebradizas de antemano. Ésta es la razón por la que el motivo del deber de aclaración justamente en Sócrates resultaba especialmente evidente. Aquí no se trata, como en el caso de Ixión, de que haya que temer que lo que se abraza sea una nube, sino que podemos saber, si no nos mentimos a nosotros mismos (esta oración condicional señala una peculiar circularidad), que nos hallamos en la niebla. Aquí el motivo de la honestidad intelectual no se puede comparar con el del patinador precavido que tiene que temer el rompimiento, sino que ya nos encontramos en el agua helada (si, hay que añadir, no nos engañamos a nosotros mismos).

Ciertamente hay que darse cuenta de que, debido a la ahora citada circularidad, sólo se puede decir: para aquel que tiene clara la situación de evidencia, la honestidad intelectual es efectivamente un motivo coercitivo, y a aquellos que se encuentran a gusto en lo nebuloso no es posible persuadirlos sobre este motivo.

¿Qué hay pues que entender por el hecho de que la honestidad intelectual sea generalmente apreciada? En este lugar el motivo social se justifica. Por los motivos ofrecidos, apreciamos que, en la dinámica propia de la honestidad intelectual, parezcamos abiertos los unos para los otros, y se revela como una especie de irresponsabilidad que no nos entendamos de este modo. Así como la honestidad intelectual en sentido *formal* tiene primariamente un motivo social –y, cuando menos, el motivo indirecto, dilucidado en última instancia, de la responsabilidad–, en lo que denomino la honestidad intelectual sustantiva también el motivo de la vergüenza es siempre determinante o, por lo menos, codeterminante.

El papel de tornasol para la honestidad intelectual es la pregunta sobre la existencia de Dios. En todos los casos lo

es para el que tiene la necesidad de creer en él.[11] Esta pregunta, en sus características formales, es también especialmente significativa para la comprensión de la honestidad intelectual. Para una persona que tiene el deseo de creer en Dios, si no obstante cree que no puede creer a causa de lo no fundamentado de esta fe, se trata manifiestamente de la honestidad intelectual como fin en sí misma. Pero en este caso no se refiere a valores, sino a la realidad, es decir, se le aplica lo que se ha dicho antes en las páginas 89-90. El hecho de que esta realidad no sea empírica sino sobrenatural (y con todo tenga que formar parte de *la* realidad, no de un mundo-como-si) constituye una característica más de esta opinión, y dado que la realidad en este caso posee este carácter peculiar, no son de aplicación los criterios usuales para la ilusión: lo sobrenatural es un ámbito en el que se puede proyectar impunemente lo que se desea.

Anteriormente (págs. 89-90), a propósito de una imagen de Goya, he señalado que en los casos en que la evidencia es aplastante no se puede hablar en realidad de honestidad intelectual, pues la no verdad de la opinión es manifiesta. Éste es el caso en primer lugar de las oraciones de percepción (íd.). Creo que con la existencia de Dios se trata de un caso similar de evidencia aplastante. Aquí se juntan dos razones que excluyen esta creencia: en primer lugar, que si ya no se puede pensar a Dios en el cielo (o en el Olimpo, etcétera) como en tiempos pretéritos, el concepto de existencia pierde su sentido. Que un ser concreto (real) exista –y un Dios o el Dios al que se puede rezar es un ser individual concreto (real) (¡que no se cambie un significado por otro!)–, significa que existe en el espacio y en el tiempo (véase algo más ampliado *EyM*, pág. 139) En segundo y decisivo lugar: si se

11. Véase acerca de esto el artículo «Sobre religión», pág. 173 ss. Ahí explico, cosa que no hago aquí, en qué medida creo que los seres humanos tienen la necesidad de creer en Dios o en dioses.

desea que *p* y no existen pruebas independientes de la existencia de *p*, entonces el deseo sería la única razón para la opinión que *p*, y ésta es una contra-razón obvia, no de *p*, pero sí de la opinión (o la creencia) que *p*. Estas dos contra-razones constituyen a mi parecer la situación de evidencia de la creencia en la existencia de Dios. Por ello, aquel que ve claramente esta situación de evidencia tiene la conciencia de «mentirse» inmediatamente a sí mismo, si intenta a pesar de todo creer en la existencia de Dios.[12]

Visto esto se podría decir que no se trata en primera instancia de honestidad intelectual, porque el caso más primitivo es en el que el aspecto que suele formar parte de la honestidad intelectual (en las oraciones sobre la realidad), el aspecto indirecto de la evitación (arriba pág. 89), desaparece. El hecho de que, cuando se intenta a pesar de todo adop-

12. Pascal argumentó de manera opuesta (B. Pascal, *Pensées*, Bibliotèque de la Pléiade, París, 1954, págs. 1.212-1.214). Dijo: si desde el punto de vista teórico no tengo motivos ni para aceptar la existencia de Dios ni para no aceptarla, pero desde el punto de vista práctico mi dicha eterna depende de que la acepte, entonces todo habla a favor de que la acepte. La comparación con Pascal es instructiva porque muestra que si la honestidad intelectual no es un motivo independiente, sería *racional* dejar que la propia opinión estuviera determinada por los deseos («Acepta que Dios existe si esto te parece un bien; no lo aceptes si no te aparece como un bien. Si no hay razones relevantes en relación con la verdad para *p* o no *p*, es racional que, si estás en situación de hacerlo (mediante manipulación indirecta), creas lo que se corresponde con tus necesidades»). Por ello Gosepath se muestra de acuerdo con el argumento pascaliano (págs. 128 ss.): si la racionalidad teórica está subordinada, entonces (si nos sobreponemos a la poca claridad del concepto de existencia) es coercitiva efectivamente. Por el contrario, desde la perspectiva de la honestidad intelectual hay que decirse: si ni *p* ni no *p* están fundamentados teóricamente, pero una de las posibilidades se corresponde con mi deseo (o necesidad), la razón para optar por ella sería exclusivamente mi deseo: dejaría que mi imagen del mundo estuviera determinada por mis representaciones de deseo, y por ello *tengo que* optar por la otra opinión.

tar la creencia, esto no sea manifiestamente una ilusión, depende sólo de que el objeto esté proyectado en lo sobrenatural (y que uno se vea reforzado en esta creencia por el entorno y la tradición).

Pero esto sólo es válido si se ha alcanzado claridad sobre la situación de evidencia. Nos hallamos de nuevo ante la anteriormente (pág. 90) mencionada circularidad. Pero esto significa que en relación con la situación de evidencia la actitud de honestidad intelectual se presupone de modo tan patente que en este caso especial es válida una situación de evidencia aplastante (en contraposición con la otra de la percepción): se alcanza esta oración negativa de existencia *en virtud de* la honestidad intelectual (véase, por ejemplo, *EyM*, págs. 139-140) (algo similar se da en otras preguntas referidas a lo sobrenatural como en la pregunta acerca de una vida tras la muerte). Pero justamente por esta razón no se puede persuadir para que acepte esta convicción a nadie que prefiera creer lo que desea («cuanto más profunda la necesidad, más fundamentada la fe»).

4
El problema de una moral autónoma

Para Javier Sádaba Garay

Se puede decir, creo, que en cuanto a la moral nos encontramos hoy en una cierta desorientación. Aunque casi todos tenemos convicciones morales bastante fuertes, en general no podemos decir en qué se basan. La razón de esta desorientación es que, mientras antes, tanto en nuestra propia cultura como en las demás culturas, la moral siempre tenía su base en la religión o en la tradición, una tal justificación ya no nos convence. Morales anteriores tenían su base en una autoridad que se aceptaba, la autoridad de Dios o de la tradición o de ambos. Por consiguiente, la moral había sido heterónoma, no autónoma, tenía su fundamento en una creencia y en la obediencia hacia Dios o la tradición, no en un entendimiento y un querer propios. La desorientación en que nos encontramos hoy parece tener su raíz en que por un lado una moral heterónoma ya no nos convence y que, por el otro lado, todavía no tenemos un entendimiento claro de una moral autónoma. La conciencia moral contemporánea consiste en una mezcla de factores de distintas procedencias.

La situación es aún un poco más compleja. Primero, porque algunos piensan con Nietzsche que, dado que una fundamentación religiosa ya no parece posible, tendríamos que renunciar a toda moral. Esto sólo puede parecer posible si se cree que personas autónomas podrían vivir sin moral. Aquí aparece, como otro problema más, la pregunta: ¿por qué necesitamos una moral? ¿y qué, en primer lugar, entendemos por *una* moral? No sólo no sabemos cómo debemos entender una moral autónoma, sino tampoco qué debemos entender por una moral en general.

Hay otra razón más acerca de por qué la pregunta por una moral autónoma no se encuentra hoy tan obviamente en el centro de la filosofía moral como en mi opinión debería. Muchos filósofos contemporáneos, en particular en el mundo anglosajón, creen que el criterio para que un enunciado en la filosofía moral sea correcto es que concuerde con la conciencia moral que efectivamente tenemos. Ahora bien, si la conciencia moral que efectivamente tenemos es la que tenemos hoy, y si ésta consiste, como acabo de decir, en una mezcla de ideas heterónomas y autónomas: si se cree que la conciencia moral tiene que servir como estándar para los enunciados filosóficos sobre moral, la pregunta por una moral autónoma perdería su sentido. A mí me parece que la idea de una moral autónoma debería a su vez servir como estándar para evaluar la conciencia moral contemporánea. Quizás aquellos filósofos preguntarían de dónde podemos sacar la idea de una moral autónoma si no de nuestra conciencia moral. Además ellos en general entienden la conciencia moral que efectivamente tenemos no sólo como la que tenemos hoy, sino que suponen que ha sido la misma en todos los tiempos. ¿Pero existe un tal fenómeno, una conciencia moral igual en todos los tiempos? Si fuera así, esto significaría que nuestra conciencia moral tendría que ser o divinamente o genéticamente determinada. Pero los seres humanos no nacen, en contraste con las demás especies, con

un programa altruístico determinado. La moral humana se basa en normas, en imperativos generalizados recíprocos que además tienen que ser entendidos como justificados. Todas las concepciones históricas de moral se habían entendido como sistemas normativos que de una u otra manera aparecían a los que creían en ellos como justificados. En contraposición con los programas genéticamente determinados, esto permitía a la moral humana una capacidad de adaptación a distintas situaciones socioeconómicas y por consiguiente una mayor flexibilidad, de modo que ha sido una ventaja en la evolución biológica. Lo que en la especie humana parece estar genéticamente determinado no es una determinada conciencia moral, sino una capacidad tanto de aprendizaje de normas morales como también de poder preguntar recíprocamente por su justificación.

Visto así, lo que nos es dado en la reflexión filosófica no es una determinada conciencia moral, sino una multiplicidad de concepciones históricas que caen todas bajo un concepto de una moral en general. Si es cierto que este concepto general de moral consiste en un sistema normativo de exigencias recíprocas, que en su contenido pueden ser muy diversas pero que siempre tienen que ser vistas como justificadas, entonces la pregunta por una moral autónoma obtendrá sentido si se distingue entre dos tipos de justificación de tales sistemas normativos, una justificación heterónoma o autoritaria y una justificación autónoma. Así, la dificultad mencionada desaparece. Pues ahora no tenemos que partir de una conciencia moral contemporánea y mucho menos de una supuesta conciencia moral de todos los tiempos, sino que podemos comenzar con un concepto general de moral en abstracción de todo contenido. Así se llegará, primero, a una respuesta a la pregunta sobre cómo debemos entender una moral en general. Y la otra pregunta, cómo entender una moral autónoma, se tendrá que aclarar después partiendo de la distinción entre justificación autoritaria y justificación au-

tónoma. De modo que no tenemos que orientarnos en ninguna concepción moral dada. Una vez que llegamos a un concepto de justificación autónoma, una moral será autónoma precisamente si se justifica de manera autónoma.

Antes de dirigirme a estas dos preguntas, quiero echar una mirada atrás y preguntar cuáles han sido las perspectivas para una moral autónoma en la filosofía moderna. La figura más destacada en esta cuestión ha sido sin duda Kant, quien precisamente ha introducido en la filosofía moral la idea de una moral autónoma. Para el pensamiento moral de Kant dos convicciones han sido esenciales: primero, Kant es uno de aquellos filósofos que creen que todos los hombres en todos los tiempos habían tenido una y la misma conciencia moral, y en el caso de Kant esto dependía de que, segundo, él creía que la conciencia moral está basada en lo que él llamó razón práctica pura. Este concepto de una razón pura quedó muy oscuro y no corresponde a lo que normalmente llamamos racionalidad. Yo creo que fue un mero constructo, y concuerdo con Schopenhauer en pensar que la idea de una razón pura práctica en realidad era un intento de secularizar la concepción de un mandamiento moral religioso. Así que, en Kant, el intento de liberarse de una moral religiosa y heterónoma había abortado a medio camino. Esto aparece también en la manera en que Kant entiende la autonomía de la moral. Según él la razón es autónoma porque en ella el hombre se da la ley moral a sí mismo. Pero si examinamos esto de más cerca, significa en Kant que la razón da la ley moral al hombre, de modo que en realidad la expresión «a sí mismo» es un fraude. No es el hombre que es visto como autónomo, su voluntad empírica, sino la razón pura que se encuentra contrapuesta a la voluntad empírica. Así como se decía en la religión que el hombre es bueno cuando obedece a Dios, según Kant el hombre es bueno si obedece a la razón pura, y si el mandamiento religioso había sido heterónomo, el mandamiento de la razón también lo es. Po-

dría representar la autonomía del hombre mismo sólo si se pudiera decir que cuando él se deja determinar por la razón, hace lo que él mismo quiere, siempre suponiendo que una tal razón pura tuviera un buen sentido.

Lo que buscamos cuando preguntamos por una moral autónoma es una concepción de moral en que podamos decir qué es lo que yo mismo quiero. Para elucidar por qué la concepción kantiana es insatisfactoria puedo imaginar la situación de un niño precoz que quiere que sus padres le digan por qué se debe comportar según las exigencias morales y por qué debe dar su consentimiento a estas exigencias. Los padres religiosos contestarían: porque son mandamientos de Dios. Obviamente esto sólo puede ser una justificación para el hijo, si cree en Dios. Los padres podrían añadir, por ejemplo: «y Dios es nuestro padre en los cielos». Si los padres, en cambio, fueran kantianos, también se tendrían que articular, igual que los padres religiosos, en dos proposiciones: primero, son mandamientos de la razón, y, segundo, la razón pura es el núcleo de nuestro ser (o algo por el estilo). Pero esta segunda proposición no tendría que convencer al hijo más que la segunda proposición en el caso de la justificación religiosa. ¿Por qué, podría contestar, me tengo que identificar con esta razón pura?

Si se trata de una moral autónoma, los padres no tendrían que recurrir en su conversación con el hijo a un núcleo religioso o metafísico en el ser humano. Dirían simplemente: si lo piensas bien, verás que tú mismo quieres vivir en una relación moral con los otros; no *si* te consideras como hijo de Dios ni tampoco *si* te identificas con la razón pura, sino sin un tal «si»: tú mismo lo quieres. Sólo si se pudiera hablar así, la autonomía de la moral quedaría demostrada. En la filosofía moral moderna hay dos corrientes que han intentado justificar la moral de esta manera: en primer lugar el contractualismo y en cierto modo también Schopenhauer con su moral de compasión.

El representante más conocido del contractualismo contemporáneo es el filósofo canadiense David Gauthier con su libro *Morals by Agreement* (*La moral por acuerdo*). Últimamente otra concepción contractualista ha sido presentada por el filósofo alemán Peter Stemmer (*Handeln zugunsten anderer*, Berlín, 2000). El contractualismo decididamente no pretende describir la conciencia moral que de hecho tenemos; lo que quiere mostrar es, primero, que todos los hombres o casi todos quieren una moral en su propio interés, y segundo cómo tendría que caracterizarse una moral para la cual sólo el interés propio sirve como base. El contratualismo tiene, por consiguiente, una intención constructiva, no descriptiva. La pregunta del contractualismo es: qué es racional desde la perspectiva de cada uno, y aquí la palabra «racional» no tiene el sentido de una razón pura como en Kant, sino que representa simplemente el interés propio. Así que se podría decir que la intención del contractualismo está únicamente dirigida hacia la autonomía.

Con esto los padres tendrían en su conversación con su hijo filosófico una estrategia más favorable. Una vez que el hijo ha rechazado las propuestas anteriores de los padres, les queda solamente la siguiente pregunta: ¿pero qué es lo que tú mismo quieres? ¿No prefieres tú mismo vivir en una relación con los otros en que se reconozca la obligación de que nadie debe mentir, de que nadie debe romper promesas, de que nadie tiene el derecho a dañar a otras personas, etcétera? La desventaja de un tal sistema que consiste en tener que obedecer uno mismo estas normas normalmente es compensada por la ventaja que también los otros las tienen que obedecer.

Pero el contractualismo se topa con una dificultad: ¿Cómo construir desde premisas puramente contractuales la *obligación* moral? El problema no es sólo que nuestra conciencia moral normal contiene este aspecto de obligación; esto por sí no tendría que molestar al contractualismo, pues

no se entiende como una descripción de la conciencia moral común sino como haciendo una propuesta. Pero también esta propuesta tendría que contener el factor de obligación, puesto que sin obligación las normas no valdrían de mucho. Si los padres preguntan al hijo si quiere que todos se sientan obligados a actuar así, contestará que sí, pero ¿cómo obtener esto desde un punto de vista puramente contractualista? Contratos o convenios normales se hacen dentro de un fondo ya existente de obligación, sea moral o penal, pero ahora se trata de construir esta obligación moral previa.

En el contractualismo nos encontramos entonces aquí con una dificultad. Gauthier por ejemplo ve este problema, pero su solución no parece satisfactoria. Nuestro niño esperaría en particular un sistema que impide que los contratantes actúen inmoralmente cuando los otros no lo ven.

Echemos ahora una mirada a la moral de compasión de Schopenhauer. También Schopenhauer piensa en algo que tiene que ver con la autonomía. Quien actúa por compasión, actúa así porque él mismo lo siente y lo quiere. En su conversación con el hijo, los padres podrían llamar su atención sobre su capacidad de compasión y de identificación con otros, y este altruismo que se basa en el sentimiento podría incluso aparecer como más genuino. Sin embargo, la compasión no es un rasgo universal y es una disposición que en general es activada sólo hacia ciertas personas (y animales); además hay virtudes morales que aparecen como importantes desde el punto de vista del interés propio, como confianza y justicia, que no se pueden entender a partir de esta motivación. El mayor problema con la moral de compasión, sin embargo, es una vez más el de la obligación. Mientras que el contractualismo debería poder incluir el sentimiento de obligación, pero no le resulta fácil hacerlo, la moral de compasión llama la atención a una forma de altruismo que queda desde el principio fuera del ámbito de las obligaciones.

Puedo resumir esta reflexión histórica diciendo que una teoría satisfactoria de una moral autónoma debería poder incluir tanto el factor contractual y de interés propio como el de la compasión.

Debo ahora mostrar cómo creo que se debe entender el problema de una moral autónoma. Comienzo con el concepto de una moral en general, y de ahí pasaré a la distinción entre justificación heterónoma y autónoma. Una vez que partimos de la pregunta por un criterio general de todos los sistemas morales en la historia humana parece natural ver el rasgo esencial precisamente en lo que había quedado al margen tanto en el contractualismo como en la moral de compasión, el rasgo de obligación moral. Cuando un etnólogo describe la moral de un grupo o de una sociedad, tiene que partir de un concepto general de moral para poder identificar lo que está investigando como una moral. Para los etnólogos el criterio de una moral es el fenómeno de presión social, y con esto se refieren precisamente a una obligación recíproca, a un sentimiento de deber basado en exigencias recíprocas. Extrañamente, en la filosofía moral contemporánea casi nadie se ocupa de este fenómeno que parece central para lo que es una moral. Sólo Kant tenía una teoría sobre el sentido del deber moral, pero me parece errada. Para Kant el sentido de obligación o deber moral consistía en que actuar así es exigido por la razón pura. Puedo dejar al lado la pregunta de si esto tiene un buen sentido dentro de su propio sistema; en relación con un concepto general de sistemas morales es obvio que no lo tiene. Los sistemas morales históricos han sido sistemas de exigencias recíprocas. Para captar lo que la expresión «deber» o «tener que» significa en sus diferentes aplicaciones, sean morales o no, nos debemos preguntar qué le pasa a una persona cuando no hace lo que debe o tiene que hacer en el sentido correspondiente. En el caso de los imperativos recíprocos en que consiste una moral, lo que le pasa a una persona, cuando no actúa como

debe, es la reacción afectiva (real o posible) de los demás. Es esta reacción lo que está en la base de lo que los sociólogos llaman «presión social». Cuando alguien infringe una norma aceptada por esta sociedad y los otros reaccionan con un afecto negativo, lo podemos llamar indignación. Un aspecto significativo de este afecto es que a diferencia de los demás afectos como por ejemplo el temor o la envidia es un afecto compartido. Lo podemos tener sólo si suponemos que los otros miembros de la sociedad moral deberían tenerlo igualmente. Esto implica que también el que infringe la norma normalmente tendrá este afecto cuando la norma es violada por otros, y por esto tendrá un afecto correspondiente contra sí, cuando él mismo ha violado la norma, y este afecto es más o menos lo que llamamos sentimiento de culpa. El sentimiento de culpa es el correlato del sentimiento de indignación; en el sentimiento de culpa se anticipa la indignación de los demás. Este sistema recíproco de indignación y sentimiento de culpa constituye lo que se puede llamar la sanción específica que ocurre cuando las normas morales son violadas, y sin esta sanción no entenderíamos qué significa que una norma moral existe en una sociedad. Se me ha criticado por esta concepción de que las normas morales no se pueden entender sin esta sanción afectiva, pero yo creo que sin esta explicación no se puede entender lo que se entiende por deber, o sea, obligación moral. Cuando reflexionamos sobre qué significa la exigencia mútua de cumplimiento de normas, la única respuesta me parece ser que si uno no actúa así, estos sentimientos surgirán recíprocamente entre el actor y los demás.

Estos sentimientos implican una evaluación, un concepto intersubjetivo sobre qué significa ser bueno y malo en este sentido. Aquí me aprovecho de una definición que se encuentra en John Rawls (*Teoría de la Justicia* §66), que dice que un miembro de una sociedad moral es considerado como bueno cuando se porta como los miembros de la socie-

dad moral lo quieren mutuamente uno del otro. Y con esto entran los conceptos de aprobación y reprobación. La reprobación moral contiene el factor afectivo de la indignación. En la aprobación se muestra que la apreciación recíproca no se limita al caso negativo.

El poder apreciar y despreciar así como también el querer ser apreciado son obviamente factores fundamentales de la vida humana. Hay muchos aspectos en los que una persona puede apreciar a otra, por ejemplo como violinista o como futbolista. La apreciación moral específica tiene que ver con los comportamientos que nos exigimos los unos a los otros. En este caso el desprecio se combina con la indignación. Asimismo, en el caso de la moral se combina la vergüenza con el sentido de culpa; cuando la persona no actúa como debe moralmente no sólo tiene el sentimiento de pérdida de valor propio sino de haber violado exigencias.

En la relación entre estas exigencias y valoraciones recíprocas se constituye lo que se llama la conciencia. Lo que se teme no es simplemente el desprecio, sino el desprecio posible: no sólo no queremos ser despreciados sino que queremos ser despreciables (dignos de desprecio).

Ésta es entonces la estructura que me parece característica de todo sistema moral, y ahora tendremos que distinguir dentro de esta estructura entre los sistemas morales justificados heterónomamente y una moral que estaría justificada autónomamente. ¿Cuál es la conexión entre estos dos aspectos, el de los sentimientos morales, es decir indignación y sentimiento de culpa, y el de la justificación? La justificación parece ser algo racional y los sentimientos morales son algo afectivo. Lo racional y lo afectivo fácilmente pueden ser vistos como excluyéndose, y se me ha reprochado que no se debería mezclar una fundamentación racional de la moral con una afectiva.

Pero una tal reacción me parece superficial. Para entender la estructura de una moral debemos reconocer ambos

factores y la conexión que existe entre ellos. El hecho de que en una sociedad moral ciertas normas estén aceptadas significa que los miembros de la sociedad exigen el cumplimiento de las normas recíprocamente, y esto *significa* a su vez que tienen los sentimientos morales en relación con estas normas. Normalmente, una sociedad humana no sanciona arbitrariamente ciertos comportamientos: los miembros de una sociedad moral tienen que considerar como justificadas las actitudes afectivas hacia las normas. Así que no se puede decir: o justificación o sentimiento, sino que lo que se justifica es que se exige el cumplimiento de estas normas, y esto significa precisamente que se justifica tener los sentimientos morales hacia estas normas. Sólo así se puede entender un aspecto de la justificación de normas morales que fácilmente pasa inadvertido: lo que se justifica no es simplemente que aquí se debe actuar, sino que actuar así se debe ver como bueno, y esto significa que se justifica tener los sentimientos morales hacia estas normas. Por consiguiente, cuando hablamos de motivación moral, debemos distinguir dos pasos. El primero consiste en las razones que uno tiene para considerarse miembro de la sociedad moral que es definida por tales y cuales normas, es decir, en las razones para tener junto con otros los sentimientos morales hacia estas normas. El segundo paso consiste en la pregunta de si uno va efectivamente a actuar moralmente. Ahora resulta fácil decir cuál es la relación entre estos dos pasos. El primero, aceptar ciertas normas, significa que, cuando son violadas, se tienen los sentimientos de indignación y de culpa. El segundo, la pregunta de si una persona actuará moralmente, dependerá del peso que tiene para ella en la situación concreta el sentimiento de culpa en relación con sus otros deseos, sus bienes prudenciales. La persona puede preferir pagar el precio de tener un sentimiento de culpa para alcanzar otros bienes. Una persona puede ser inmoral de dos maneras, primero si no tiene los sentimientos morales –se habla entonces de una

falta de sentido moral– y segundo: si tenemos estos sentimientos, pero no dejamos que nuestras acciones estén determinadas por ellos.

Con todo esto sólo quería explicar qué rasgos son característicos para una moral en general. En lo que acabo de decir también aparece un buen criterio para poder distinguir las convicciones morales de una persona de sus otras convicciones de valor. El criterio consiste en que, si alguien actúa de otra manera, la persona reacciona con los sentimientos morales. Este criterio me parece mucho más adecuado que otro criterio que algunos filósofos contemporáneos usan para la moral cuando dicen que se trata de reglas u obligaciones que se tienen con los demás. El tener obligaciones morales consigo mismo no debería ser excluído por definición. Por lo menos en todas las morales tradicionales de los deberes hacia uno mismo han formado una parte importante de las convicciones morales. Si nos preguntamos cómo se comprueba que alguien o un grupo cree que existen obligaciones morales consigo mismo, el criterio obviamente consiste en que tiene sentimientos morales en relación con cómo uno actúa consigo mismo. Y la pregunta de por qué, en contraste por ejemplo con Nietzsche, una moral nos parece ser algo importante, equivale a preguntarse si nos importa relacionarnos con nosotros mismos y con los otros a través de los sentimientos morales.

Éste es, entonces, mi esbozo del concepto de una moral en general, y ahora me puedo dirigir al problema de una moral autónoma. El contractualismo consistía en la construcción de una moral autónoma en el sentido de una moral en interés propio, pero fracasó en relación con el problema de la obligación. Hemos visto ahora que la obligación moral es una característica de toda moral en general, así que se podría pensar que sólo tendríamos que repetir el programa del contractualismo de una manera que incluyera la temática de la obligación. Pero esto precisamente no es posible porque

el contractualismo está definido por un programa de construir la moral únicamente sobre el interés propio. Si, en cambio, comenzamos con la estructura de la moral en general, vemos que la moral es un sistema de exigencias recíprocas que por consiguiente sólo se puede justificar recíprocamente, y si la justificación debe tener en cuenta, en contraste con una justificación heterónoma, sólo los intereses, tiene que referirse a los intereses de todos los miembros de la sociedad moral, no sólo los míos sino los de los otros, puesto que la moral no debe estar justificada sólo para mí, sino recíprocamente. La diferencia con el contractualismo es pequeña, pues también en el contractualismo cada uno tiene que tener en consideración los intereses de los demás, pero esto sólo porque sin esto no se llegaría a un convenio, mientras que en una justificación recíproca de las normas los intereses de todos forman parte del sentido de la justificación.

Se podría preguntar por qué una justificación autónoma tiene que adecuarse a esta estructura de lo que han sido sistemas morales hasta ahora, es decir, por qué suponer que la justificación tiene que ser recíproca. ¿No significa eso que para el individuo el resultado podría ser menos favorable y por consiguiente menos racional? ¿Qué podemos entonces contestar al contractualista si él propone liberarse de esta estructura de una justificación recíproca?

Podríamos incluir esta pregunta en la conversación de los padres con su hijo. Al final de las conversaciones anteriores el hijo ya había aceptado una concepción puramente contractualista de la moral. Pero ahora los padres le propondrían tomar en consideración sólo normas que pueden ser justificadas igualmente ante otros. Con esto se admitiría un factor igualitario en el sentido mismo de justificación moral, pues normas que no presuponen que cada miembro de la sociedad tiene el mismo valor no podrían parecer justificadas recíprocamente. Esto significa que el hijo tendría que aceptar los puntos de vista de los demás como de igual peso que el

suyo propio. «¿Qué motivo tendría yo para esto?», podría contestar el hijo desde un punto de vista contratualista. «¿No sería esto un aspecto de heteronomía hacia mis propios intereses?» Los padres podrían contestar que si quiere evitar las desventajas de una justificación recíproca, también tendría que renunciar a sus ventajas. En el contractualismo simple no hay sentimientos morales, no hay una disposición a la reprobación recíproca y por consiguiente no hay conciencia ni sentimiento de obligación.

La diferencia entre las dos concepciones, la de un contractualismo puro y la de una justificación recíproca en relación con los intereses de todos considerados como de igual peso, puede ser elucidada por la siguiente consideración. En biología fue introducido recientemente el concepto de altruismo recíproco para explicar el comportamiento de muchas especies: los animales se prestan servicios altruistas tanto dentro de la especie como también entre diferentes especies, pero sólo bajo la condición de reciprocidad. Es éste un comportamiento de intercambio que funciona sin sentimientos morales y sin conciencia moral. También entre los seres humanos existen en ciertas esferas comportamientos que funcionan según este esquema. Un ejemplo es la práctica de bajar las luces en el tráfico nocturno. Este comportamiento no se refiere normalmente a normas morales, sino que se basa simplemente en la suposición de que el otro va a actuar con reciprocidad, y si no, se mete una vez más la luz larga. Podríamos imaginar que hubiera existido una época en que nuestros antepasados remotos genéticamente todavía no tuvieran la capacidad para los sentimientos morales, es decir que todavía no hubieran desarrollado la capacidad de entablar relaciones morales en sentido estricto, pero sí relaciones de altruismo recíproco, es decir relaciones intersubjetivas como las concibe el contractualismo. Yo creo que nos podemos dar cuenta de que, en comparación con un tal sistema, un sistema de sentimientos morales representaría

una ventaja y que por esto la capacidad para estos sentimientos se ha impuesto en el curso de la evolución de nuestra especie. El igualitarismo que parece estar implicado en una justificación recíproca y que en la moral en mi opinión sólo puede ser evitado por una justificación autoritaria, es sin duda una desventaja para los aventajados, pero, por otra parte, la internalización de las normas y los sentimientos compartidos conduce a una mayor cohesión social. Por esto a los más favorecidos les puede parecer ventajoso entrar en un tal sistema y pretender, cuando menos verbalmente, que están a favor de la justicia y la igualdad.

Pienso, pues, que los padres podrían convencer al hijo de que se equivoca si cree que en un sistema puramente contractual podría vivir mejor. Pero ahora nos debemos preguntar qué es lo que resulta para el concepto de autonomía si la justificación no es una justificación para mí sino una justificación recíproca. Desde la perspectiva del interés propio, el tomar en cuenta igualmente los intereses de todos puede parecer, como ya se temía el hijo, un factor de heteronomía. Resultaría entonces que el concepto de una moral autónoma sólo se puede entender como *autonomía compartida*. Lo que quiero decir con este término lo puedo elucidar en comparación con el concepto de autonomía de Kant. En Kant la autonomía es (como ya dije) una autonomía de la razón y no de la persona y su querer empírico. Es una autonomía que no es ni la mía ni la de otros. En lo que yo propongo como autonomía compartida se trata de un sistema en el que todos se someten a un conjunto de reglas en el que la autonomía de cada uno queda limitada, pero solamente por la autonomía igual de todos los demás. Quizás se puede elucidar esto en referencia con una relación autónoma en la convivencia entre dos personas. La idea de una autonomía compartida entre dos significaría que ninguno de los dos quiere tener más poder que el otro, ninguno somete al otro o se somete al otro, sino que se encuentran en cuanto a po-

der y sumisión en una relación simétrica. Una sociedad moral se puede concebir de modo análogo. Cada uno renuncia a tanta autonomía como sea necesario para permitir que todos los otros sean igualmente autónomos. ¿Qué motivación puede tener el individuo para entrar en semejante relación simétrica? Hay dos maneras de verlo. Podemos entenderlo instrumentalmente como la única posibilidad de llegar a una moral no-heterónoma. La otra posibilidad sería que uno entiende esta limitación de la autonomía propia como un valor para uno mismo.

Debemos hacer una distinción entre dos sentidos en los que se puede hablar de autonomía en relación con la moral. El primero es el que acabo de explicar, en el que se trata de la autonomía como principio de justificación en contraposición con la heteronomía, y, como ya vimos, la autonomía en este sentido sólo puede ser entendida como autonomía compartida. Si, en cambio, se entiende la autonomía en el sentido de independencia de juicio, se trata entonces de cómo el individuo juzga su comportamiento en relación con las normas. Según este sentido de autonomía, se puede hablar de un comportamiento autónomo en relación con las normas también en el marco de una moral heterónoma. El individuo tiene un comportamiento autónomo hacia las normas morales, sea que estén justificadas autónomamente o no, cuando no aspira a ser apreciado efectivamente como bueno sino a actuar como le parece que es digno de apreciación, es decir, cuando actúa de tal manera que no tiene que despreciarse a sí mismo. De modo que va a actuar así también cuando los otros no lo ven y también cuando él evalúa la situación moral de otra manera que los demás. Este sentido de autonomía como un actuar según el propio juicio autónomo aparece naturalmente también en la moral de la autonomía compartida.

En una acepción aún diferente y quizás algo forzado el término «autonomía» puede ser entendido también en el senti-

do de «espontáneo», y esto nos conduce a la ya mencionada concepción de la moral según Schopenhauer de una moral de compasión. Ahora que he aclarado la estructura de una obligación moral, contenida tanto en una moral autónoma como en una heterónoma, se puede entender mejor el sentido de la moral de compasión. Una parte de toda moral y quizás, en el caso de la moral autónoma, todo su contenido, consiste en exigir un comportamiento altruista, es decir, un comportamiento en interés de los demás. Ahora, como la moral es un sistema de normas, el motivo del que actúa moralmente no es directamente el bien de los otros sino el cumplimiento de lo que se exige moralmente. Hay que distinguir entre este altruismo moral y un altruismo que actúa puramente en virtud del sentimiento en relación con el otro, sentimiento que puede ser de compasión, simpatía o amor. De modo que se pueden distinguir dos formas de altruismo humano (ambos distintos del altruismo en otras especies): el altruismo moral y el que tiene su motivo en un sentimiento hacia el otro. Se podría caracterizar este altruismo basado en el sentimiento como altruismo espontáneo, no mediado por un sentido de obligación. Cuando, por ejemplo, alguien pone en riesgo su propia vida para salvar a otro, lo puede hacer en virtud de su sentimiento hacia el otro o porque si no actuara así se tendría que despreciar a sí mismo. La acción moral tiene un motivo egoísta de segundo nivel, relacionado con la conciencia del valor propio. Naturalmente en la realidad los dos motivos se pueden combinar, pero conceptualmente se pueden distinguir. Lo que la moral de compasión rechaza es lo indirecto y la falta de espontaneidad del altruismo normativo. Lo que la moral de compasión propone no es otro entendimiento de lo normativo sino que rechaza lo normativo como tal; parece entonces más correcto no llamarla una moral, sino una ética.

Nos podemos dar cuenta del significado y también de los límites de una tal concepción recurriendo una vez más a la

conversación de los padres con su hijo. En el grado en que el niño actúa altruísticamente con espontaneidad, los padres considerarán este comportamiento como loable y lo fomentarán. Pero se presentan varias dificultades. Primero, puede ser que en los sentimientos espontáneos del hijo hacia los demás prevalezca el gozo de la crueldad sobre la compasión. Segundo, hay regiones importantes de la moral, como aquellas de las virtudes de la justicia y de la confianza, en las que la compasión puede conducir al error. Tercero, y éste es el punto más importante, al sentimiento le falta el aspecto de universalidad de modo que a partir de él por si sólo no puede salir nada de normativo. Por consiguiente, la compasión no puede reemplazar el interés propio como base de la moral. Una moral no-heterónoma sólo puede ser generada en virtud del interés propio. Sin embargo, creo que nos podemos dar cuenta de que una moral de autonomía compartida puede y quizás tiene que incorporar el motivo de la compasión.

Hasta aquí he hablado de la moral en primer lugar desde la perspectiva del actor. Pero en una comunidad moral cada persona siempre adopta también el papel de espectador. El interés del espectador es simplemente que los demás actúen moralmente, por esto elogiamos a los que actúan bien. Y me parece que eso conduce a elogiar también toda acción altruista hecha por compasión. Creo que esto explica por qué decimos de una persona de manera enfática que es una buena persona cuando no actúa simplemente por motivos morales, sino también por compasión y simpatía. Así que ser compasivo y fomentar la propia capacidad hacia una compasión activa llega a ser considerado como una virtud moral.

Si esto es así, entonces se produce un cambio en la compasión misma, pues así entendida la compasión pierde la no-universalidad que había tenido como sentimiento natural. La razón de por qué la compasión como tal no podía servir como base de la moral fue la falta de universalidad de

la compasión natural. Pero una vez que la compasión se ve incorporada a la moral, llega a tener el carácter de un sentimiento generalizado.

Esto a su vez tiene una repercusión en el carácter de generalidad de la moral misma. La moral que se genera en virtud del interés propio tiene una tendencia hacia querer limitar el ámbito de la sociedad moral. Pero una vez que la idea de una compasión generalizada entra en la moral, ésta se extenderá a todos los seres humanos y también a los demás seres capaces de sufrimiento. Quizás, en contraste con épocas anteriores, hoy también tenemos un interés pragmático en extender la moral de una manera universal. Pero esta moral es esencialmente recíproca, por esto parece limitada a los seres humanos y en particular a aquellos que tienen la capacidad de actuar moralmente. En cambio, para la compasión, una vez que uno la entiende como generalizada, una tal limitación no existe. Esto conduce dentro de la conciencia moral a una tensión que en mi opinión no se puede resolver. El interés propio y la compasión parecen ser las dos raíces de una moral no-heterónoma, siendo el interés propio la raíz primaria porque sólo así se puede generar un sistema de exigencias recíprocas, pero una tal moral, basada en el interés propio, conduce por sí misma a incluir a la otra raíz, y una vez que esto se realiza y que la compasión llega a ser generalizada, no hay una razón fuerte para limitar la compasión al ámbito de reciprocidad, y creo que la tensión que así resulta está en la base de algunas de las contradicciones que vemos en las discusiones morales contemporáneas.

En conexión con la compasión universalizada nos topamos con lo que se llama la bondad de corazón, una actitud de benevolencia generalizada. ¿Cómo podemos entender semejante actitud? Dado que parece ser una actitud generalizada, no se diría que sea algo que una persona tendría por naturaleza; y parece difícil concebirla sin el trasfondo de una tradición sea moral, religiosa o mística. Esto conduce a

la pregunta de si la moral (es decir un sistema de exigencias recíprocas) es la única fuente posible de la generalización de sentimientos altruistas. La concepción de una compasión universal en el budismo mahayana parece señalar en otra dirección. La universalización del sentimiento altruista no parece tener, en el budismo, una base moral sino mística. En la mística el ser humano retrocede de su egocentricidad y esto puede conducir a un sentimiento altruista universalizado. El sentimiento es el mismo hacia todos, no por razones morales, sino porque ya no se tiene una razón egocéntrica para discriminar.

Parece entonces que hay dos posibles fuentes para una actitud igualitaria en las relaciones intersubjetivas: por un lado la igualdad que está implicada en una justificación recíproca, y por el otro lado la indiferencia que surge cuando una persona retrocede por motivos místicos de su egocentricidad. No parece que podamos designar como moral esta segunda posibilidad de una extensión universal e igualitaria de la compasión. Se trata de una actitud que, dentro de la tradición occidental, se ha llamado lo supererogatorio, que tiene efectivamente un origen religioso y místico en la distinción que había hecho Jesús entre una moral de mandamientos y lo que llamó el reino de Dios (Mateo, 19, 16).

Quizás se debe entender esta perspectiva de la bondad de corazón en el marco de una reflexión sobre cómo entender el sentido de una moral autónoma sólo como un apéndice. Sin embargo, se podría ver la bondad de corazón también como la perfección de la actitud moral misma. Si definimos lo moralmente bueno como aquello que *deseamos* recíprocamente en vez de definirlo como lo que *exigimos* recíprocamente, también la bondad de corazón se podría subsumir bajo el concepto de lo moralmente bueno. La bondad de corazón es, aunque ya no un objeto de exigencias y mandamientos, un objeto de admiración.

5

El origen de la igualdad normativa

Desde la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica y la Revolución Francesa, nos parece evidente que un Estado político sólo puede ser considerado legítimo, cuando contiene en su Constitución una garantía de los derechos humanos. Una tal garantía no es un componente entre otros para que un Estado sea considerado legítimo, sino que éste es el aspecto esencial de legitimidad. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos. subraya que los gobiernos son instituidos *para* asegurar estos derechos, es decir que su *función* consiste en asegurar estos derechos a sus ciudadanos.

Cuando se dice que a partir de cierto momento histórico se tiene una tal convicción, podría parecer que se trata meramente de un desarrollo histórico en el seno de una cultura determinada. Hay quienes sostienen que la creencia en los derechos humanos es un aspecto específico de la cultura occidental, y hay otros que creen que debemos buscar en las otras culturas convicciones análogas a la creencia en los derechos humanos. Yo considero que ambas opiniones son

erróneas. Los derechos humanos son el componente esencial de legitimidad de *todo* Estado, *cuando* y *siempre* que se abandone una legitimidad fundada sobre creencias tradicionalistas, y esto quiere decir: autoritarias. Parece obvio que no hay convivencia humana pacífica sin legitimidad de gobierno, y si la legitimidad no se basa en autoridades, sólo puede basarse en los derechos humanos, y fue esto justamente lo que se comprendió en las revoluciones francesa y norteamericana. En último término, la justificación basada en una autoridad es siempre inválida, porque la autoridad, por su parte, no se puede justificar. La creencia en los derechos humanos no es un rasgo de una cultura específica, sino algo ahistórico: es la única justificación definitiva posible de la legitimidad de la convivencia entre seres humanos.

Esto se aclarará más adelante. Pero, se preguntará, ¿qué y cuáles son los derechos humanos? En una conferencia que escribí en Santiago de Chile en 1993 y que está publicada en varios idiomas me he ocupado del contenido de los derechos humanos y en particular de la cuestión sobre si sólo existen los así llamados derechos civiles y políticos o también se tienen que aceptar derechos humanos socioeconómicos.[1] De éste y de otros problemas de contenido haré abstracción en esta ponencia de hoy. Me concentraré en un único punto esencial: éste consiste en el hecho de que, como lo expresa la Declaración de las Naciones Unidas de 1948, los derechos humanos presuponen que todos los seres humanos son «iguales en dignidad y derechos». La creencia en los derechos humanos como única base de legitimidad presupone por consiguiente la igualdad normativa entre todos los seres humanos.

Se puede usar para esto el término *igualitarismo*. El tema de mi conferencia de hoy será la pregunta sobre en qué se

1. E. Tugendhat, «La controversia sobre los derechos humanos», en E.Tugendhat, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, págs. 32-42.

basa esta creencia en la igualdad de los seres humanos en cuanto a sus derechos fundamentales.

Existe hoy una corriente filosófica que mantiene que el énfasis que se da al término de igualdad radica en una confusión entre igualdad y generalidad.[2] Supuestamente, cuando en las listas de los derechos humanos se utiliza la expresión «Todos», es decir todos los ciudadanos o todos los seres humanos tienen esos derechos, se trataría en realidad de una referencia a lo general y no a la igualdad. Esta alegación es falsa. Cuando se dice que *todos* tienen estos derechos, eso siempre ha tenido el sentido de que ya *no* serán sólo *algunos*, como era el caso en el feudalismo. Por ejemplo, la Declaración de las Naciones Unidas de 1948 dice en su artículo 2 que todos tienen estos derechos «*sin distinción* de cualquier tipo, como raza, color, sexo, lenguaje, religión, opinión política, origen nacional o social», etcétera. Por consiguiente, cuando se dice aquí «todos», esto tiene el sentido de que son estas distinciones las que se están rechazando, y esto significa precisamente que se está proclamando la igualdad de todos en relación con estos derechos fundamentales, y es por esto que se llaman «derechos humanos». Tanto el eslogan de la Revolución Francesa como la Declaración de Independencia de los Estados Unidos como también casi todas las declaraciones de derechos humanos desde entonces se refieren explícitamente al término «igualdad».

La crítica al igualitarismo que acabo de mencionar se encuentra estrechamente ligada a otro malentendido que consiste en la suposición de que el sentido del igualitarismo consistiría en una distribución de los recursos materiales. La cuestión de la distribución de los recursos económicos dentro de una sociedad, o también dentro de la sociedad mundial, es una temática muy especial y es un error pensar que

2. Véase A. Krebs, *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 2000, 17f.

el igualitarismo consistiría en eso. El igualitarismo consiste en la convicción de que en un Estado legítimo todos los ciudadanos tienen iguales derechos fundamentales.

Me parece pues obvio que el concepto de igualdad ocupa dentro de nuestro pensamiento normativo un lugar central. Este concepto está estrechamente conectado con el de justicia. Hay los que mantienen que toda justicia distributiva tiene que ser, como lo decía Aristóteles, proporcional en relación con patrones como mérito, necesidad, etcétera, pero el mismo Aristóteles mantenía que toda justicia proporcional presupone el concepto de igualdad;[3] además surge la pregunta sobre cómo justificar los patrones: si a su vez no son justificables, la justicia se reduciría entonces a algo convencional. He tratado en escritos anteriores[4] este problema de la justicia proporcional en el igualitarismo y aquí me ocuparé de él más adelante. De momento podemos dejar esta pregunta abierta, así como también el lugar preciso que ocupa la igualdad en la totalidad de nuestro pensamiento moral. Lo único que presupondré es que la idea de igualdad ocupa un lugar central en nuestro pensamiento normativo. La pregunta que quiero tratar en esta conferencia es: ¿por qué lo tiene? O, como lo formulé en el título, ¿cuál es el origen de esta convicción?

La manera como la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. responde a esta pregunta es obviamente insuficiente. Ahí leemos que es una «verdad evidente en sí misma» que «todos los hombres han sido creados iguales». Primero, esta formulación parece hacer caso omiso del hecho de que los seres humanos son efectivamente desiguales en muchos aspectos. La idea del igualitarismo no es que sean efectivamente iguales, sino que a pesar de sus desigualdades (como acabamos de oír: de sexo, raza, etcétera) *deben*

3. Véase por ejemplo *Política*, III, 1.242b18.

4. E.Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 1997, cap. 18; *Diálogo en Leticia*, Gedisa, Barcelona, 1999, sección III.

ser considerados normativamente como iguales. La manera en que lo formula la Constitución francesa de 1791 resuelve esta dificultad. En su artículo 1 dice: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit», es decir, son iguales en sus derechos.

Más grave me parece un segundo punto. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos declara que se trata de una verdad evidente en sí misma. Y esto significa simplemente que no se sabe cómo explicarla y justificarla. En esto no se ha cambiado mucho hasta hoy. Muchos, cuando se dan cuenta del lugar central que la idea normativa de igualdad tiene para nosotros, se contentan con decir que para nosotros –para nuestra cultura occidental o para la moral moderna– este pensamiento es constitutivo. Otros han intentado explicar esta idea históricamente. Hay aun algunos que la consideran algo concomitante al capitalismo. Más seria me parece la explicación que se refiere a la tradición cristiana. Desde el punto de vista cristiano todos los seres humanos son descendientes de Adán, a quien Dios creó a su imagen y semejanza, y por consiguiente Dios nos ama a todos igualmente. Puede parecer que existe una línea directa entre este amor universal de Dios para con todos y el amor universal e igual que el cristiano debe sentir hacia todos de una parte, y la concepción moderna de que les debemos un respeto igual a todos los seres humanos de la otra. Existe un cuento hasídico en el que el rabino, que ponía la pregunta sobre cuándo se acaba la noche y comienza el día, finalmente contesta diciendo: se acabará en aquel momento en que, cuando mire al rostro de cualquier ser humano, vea en él a nuestro hermano o hermana. Es cierto que esta idea normativa igualitaria ha surgido en el cristianismo y el judaísmo tardío. ¿Pero en qué sentido se puede decir que nuestras convicciones modernas igualitarias se pueden explicar a partir de esto? Hay otras muchas ideas cristianas que hoy han perdido su validez para nosotros; ¿por qué no fue así

con la idea de la igualdad? Si fuera así, que sólo creemos en esta idea por encontrarnos en esta tradición, eso significaría que la idea en sí no tendría ninguna validez excepto si se es creyente cristiano; para la edad moderna sería una idea sin valor propio, un simple derivado histórico. Parece mucho más plausible suponer que la idea de igualdad tiene una validez en sí y que fue por esto que llegó a tener importancia dentro del cristianismo.

¿Pero en qué consistiría esta validez? Se podría hacer un primer intento recurriendo a Kant, pues en su ética y en la ética de índole kantiana las ideas de igualdad y universalidad también son obviamente fundamentales. ¿Pero en qué están basadas? La ética de Kant está fundamentada enteramente en el concepto de razón. Sin embargo, el concepto de razón en Kant es extraño. Kant habla de una razón pura. Me parece que independientemente de cómo entendamos este concepto, no resulta muy obvio de qué manera podría llevarnos a una justificación de la idea de igualdad. Es cierto que el imperativo categórico de Kant, que al igual que los derechos humanos se refiere a todos sin distinción, contiene la idea de igualdad, pero dudo que el imperativo categórico realmente se pueda deducir del concepto de razón. Voy a volver sobre esto más adelante.

¿Cuál es entonces el origen de nuestra convicción de que no hay legitimidad sin igualdad? Esta pregunta me ha preocupado desde hace mucho tiempo. Cuando escribí mi libro *Diálogo en Leticia* pensé que había encontrado una solución,[5] pero en los últimos dos o tres años he llegado a dudar de ella. En esta ponencia quiero presentar mi nueva solución.

5. Véase supra pág. 117, nota 2 y también: E. Tugendhat, «Gleichheit und Universalität in der Moral» (en Marcus Willaschek y Ernst Tugendhat: *Moralbegründung und Gerechtigkeit*, Münster, 1997, págs. 3-25). Este ensayo alemán lo había traducido del castellano. El original español se perdió.

Pero primero debo explicar la solución que había dado antes. Se basaba en el concepto de moral. De toda moral se puede decir, de una manera similar al derecho de un Estado, que sólo es legítimo cuando se puede justificar para todos los miembros de esta sociedad moral. Aquí no puedo entrar en los detalles, pero me parece cierto que nunca hubo dentro de las culturas humanas una moral que no fuera considerada por los que se sometían a ella como justificada. Y para una moral estar justificada me parece significar que está justificada para todos los miembros de la sociedad moral. El próximo paso es que pienso, una vez más en analogía con el concepto de legitimidad en el derecho, que hay sólo dos tipos de justificación de un sistema de normas morales, uno tradicionalista y autoritario, el otro relacionado con los intereses de los miembros de la sociedad. Aquí interesa en primer lugar el segundo. La pregunta es cómo se puede justificar una moral de una manera que no sea tradicionalista, es decir, autoritaria.

En este punto me veo cerca del contractualismo. Mi concepción de una moral no-autoritaria tiene, por estar fundada sólo sobre los intereses de los miembros de la sociedad moral, un elemento contractualista, pero en contraste con el contractualismo ordinario creo que una moral tal tiene que ser igualmente buena para todos y por ello igualmente justificada para todos. ¿Por qué? Porque si no lo es para algunos, si para algunos está menos justificada que para otros, eso quiere decir que no está justificada. Es por consiguiente la necesidad de estar justificada igualmente para todos lo que distingue mi concepción del contractualismo. Para el contractualismo es suficiente que para cada uno de los que entran en el contrato tiene que ser mejor participar en él que no participar, mientras que en mi opinión aparece una segunda condición: que el sistema normativo tiene que estar igualmente justificado para todos. Incluso pienso que en un sentido formal esto es así también para una sociedad moral

que entiende sus normas como justificadas por autoridad. En este caso la fe en la autoridad reemplaza la referencia a los intereses, pero también entonces se trata de una igualdad: todos tienen la misma fe.

Es así entonces cómo en escritos anteriores pensé que se tiene que entender el origen de la igualdad como concepto normativo fundamental. Este concepto tendría su base en cómo justificar una moral y en particular una moral no-autoritaria. Como lo veo ahora, la dificultad en esta explicación radica, primero, en una cierta circularidad. El mismo concepto de igualdad, que se encuentra en el contenido de la moral, reaparece en su justificación. Segundo, mantener que una moral no-autoritaria sólo puede estar justificada cuando está justificada para todos igualmente, puede aparecer como una tesis arbitraria. ¿Por qué, se puede objetar, una moral no-autoritaria *tiene* que ser entendida así? Éstas fueron las preguntas que me hacían amigos contractualistas. Me ví forzado a buscar una explicación más fundamental para mis intuiciones. Lo primero que me parecía cierto era que el concepto moral parecía oponerse al concepto de poder. Esto era aparentemente esencial en mi definición de moral. Pues cuando la moral no se define de manera que el sistema normativo resulta igualmente justificable para todos, esto implica que una parte de los miembros de la sociedad moral tiene que someterse a esta moral forzadamente, por poder. La pregunta entonces es qué es lo que está en la base de esta alternativa entre moral y poder.

Me veía forzado a preguntarme por qué me parecía tan obvio que una moral sólo puede ser considerada como justificada si está igualmente justificada para todos. Si ya no quería mantener que esto resultaba de una definición de moral, tenía que aclarar dónde tiene su origen el valor que vemos en la igual consideración para con todos. De esta manera he llegado a una solución que no contiene ninguna referencia a la moral y a lo específico de la justificación de

una moral. Se trata en mi opinión de una estructura antropológica fundamental, o sea, de una alternativa fundamental dentro de la teoría de la acción humana. Los seres humanos pueden actuar solos y también pueden actuar junto con otros. En el caso de otras especies no me parece haber una clara distinción entre acción de uno y acción junto con otros. Naturalmente ocurren las dos cosas de modo normal también en otras especies, pero un animal simplemente actúa como tiene que actuar en virtud de su sistema genético, mientras que las acciones de un ser humano dependen de su voluntad. Eso tiene como consecuencia que cuando varios seres humanos hacen algo juntos, cuando tienen un fin común o se meten en una empresa común, esta acción social siempre depende de la voluntad de cada uno de ellos. Esto significa que cuando tenemos los sujetos A, B, C, etcétera, que juntos hacen algo en común, esta acción depende de la voluntad de A y también de la voluntad de B y también de la voluntad de C, etcétera. ¿Pero cómo se integran estas voluntades? Me parece que hay sólo dos posibilidades, aunque puede haber soluciones intermediarias. La primera posibilidad es: uno de ellos es el que decide y determina la voluntad de los otros. Esto es lo que llamamos poder. Si la acción es tal que uno del grupo tiene la capacidad de controlar y forzar la voluntad de los otros, decimos que tiene poder sobre ellos y que la acción común se basa en este poder. La acción común depende de la voluntad de A, de la voluntad de B, de la voluntad de C, etcétera, pero la voluntad de B, la de C, etcétera, dependen de la voluntad de A; la acción de B y de C etcétera, no son autónomas sino forzadas. La otra posibilidad es que no haya determinación y sumisión unilaterales, sino que en cuanto a sumisión y determinación entre A, B, C etcétera hay *simetría*. No es uno quien decide, sino que todos deciden juntos y esto significa que todos contribuyen *igualmente* a cómo se va a actuar. Repito: todos contribuyen igualmente. Es aquí donde pare-

ce tener su origen el concepto de igualdad.[6] Si esto es correcto, entonces la igualdad tiene su origen en el hecho de que si una acción común no es decidida por poder, es decir determinada por uno del grupo o por una parte del grupo, entonces la única alternativa es que sea decidida por todos, y la calificación de «igualmente» entra aquí por necesidad, pues si la acción no estuviera determinada igualmente por todos, entonces, en la medida en que algunos no participaran igualmente, éstos serían forzados. Su voluntad está determinada por la voluntad de los otros: se trata de poder.

Voy a dar algunos ejemplos. Hablé de todos, pero el caso más fácil naturalmente es cuando todos son simplemente dos. Tomemos entonces una pareja, por ejemplo un matrimonio. Un matrimonio está haciendo algo en común; en este caso no se trata de una acción simple, sino de una empresa a largo plazo. Los dos casos que distinguí son que en el primer caso uno de los dos es el que decide y el otro se somete, sea por voluntad propia sea por fuerza, por ejemplo la mujer se somete al hombre. La alternativa es que los dos se encuentren en simetría por lo que se refiere al poder y la sumisión. Se puede caracterizar el caso de simetría de tal manera que haya un equilibrio de poder y sumisión entre los dos o que *no* sea una relación de poder, eso son simplemente dos expresiones diferentes para lo mismo. Otro ejemplo: varias personas hacen juntas cualquier cosa, puede ser una empresa económica o, por ejemplo, una excursión. Una vez más tenemos los dos casos de poder unilateral de un lado y de simetría del otro lado, y naturalmente puede haber casos intermedios. El caso extremo de poder unilateral es cuando una parte de los que actúan ni siquiera deciden que quieren participar en la empresa, y en ese caso hablamos de esclavos.

6. El caso de simetría de las voluntades es la única alternativa a una acción basada en el poder unilateral.

La distribución de un bien entre varios también puede ser considerada bajo el concepto de una acción en común. Tenemos por ejemplo un grupo de personas entre las que se va a repartir el botín después de una victoria o se distribuyen entre ellos los pedazos de una tarta. Toda distribución de bienes o de cargas es una acción común o la parte de una actividad común. También aquí tenemos los extremos de poder arbitrario, de un lado, y de simetría, del otro. No se trata de la distribución de los bienes o cargas de una sociedad en total sino de los bienes o cargas que se presentan en una actividad común concreta como lo es, por ejemplo, una excursión que se está haciendo. O un grupo que ya se entiende como si vivieran juntos, por ejemplo un grupo de amigos o los hijos de una familia que recibe algo, por ejemplo una tarta. Ahora no se trata de cómo llevar a cabo una acción, sino de distribuir este bien, pero fundamentalmente se trata del mismo fenómeno. Cuando se distribuyen los pedazos de una tarta, la forma de distribución depende de si la acción en que el grupo se encuentra está determinada por poder o se entiende como simétrica.

De lo que acabo de explicar creo que nos podemos dar cuenta de que junto con el concepto de igualdad nace también el concepto de justicia. El concepto de justicia se distinguirá del concepto de igualdad solamente porque dará lugar a aquellas distinciones referidas a la justicia proporcional. Esto lo deberemos confrontar más adelante, pero en su fundamento la perspectiva de lo justo es idéntica a la perspectiva de lo igual, siendo ambas la alternativa al poder en la cuestión de cómo las voluntades de los participantes de una acción común se relacionan entre sí. Si es una persona –llamémosla el tirano– la que decide sobre cómo actuar y cómo distribuir, la pregunta por la justicia no tiene lugar, excepto en las cabezas de los súbditos que se pueden decir: tenemos que actuar así aunque no es justo. Pero si no es el caso que uno tiene el poder, entonces se en-

tra en la dimensión de simetría y con ella en la cuestión de justicia.

La justicia parece por lo tanto tener su origen junto con la igualdad en ser la alternativa al poder unilateral dentro de una actividad común. Así llegaríamos a una explicación del origen de la perspectiva de igualdad a partir de la estructura de una acción común, en vez de decir, como yo lo había hecho antes, que igualdad y justicia derivan de lo que significa justificación de una moral. Eso significa que tendríamos que entender el valor de la igualdad como anterior al concepto de una moral. En vez de decir que la participación igual en los derechos fundamentales estaría fundada en que la justificación de una moral no-autoritaria consiste en una igual justificación para todos y que eso es así por definición, parece que tendríamos que decir que la justificación igualitaria de la moral está fundada a su vez en que la moral es una empresa común que se entiende como opuesta al poder unilateral. Tiene que ser igualmente justificable para cada uno *por* ser algo que conjuntamente se emprende excluyendo el poder unilateral.

Que la justicia fuera en un cierto sentido anterior a la moral quiere decir que describir la situación entre varias personas como justa o injusta (como simétrica o asimétrica) puede entenderse en un primer paso en términos simplemente *descriptivos*, aunque una vez que los individuos entienden su situación así, es prácticamente inevitable que *exijan* recíprocamente actuar de manera justa, es decir que la interpretación moral (*prescriptiva*) parece surgir inmediatamente. Pero me parece importante ver que lo justo tiene este origen descriptivo. Probablemente es terminológicamente más correcto hablar en el nivel descriptivo simplemente de igualdad y simetría e introducir lo justo sólo en el segundo nivel en que esto se entiende ya de manera prescriptiva o sea moral.

Una tal concepción de la justicia como en cierto sentido anterior a la moral la encuentro también en un pasaje al co-

mienzo de la *Política* de Aristóteles (1.253a15), donde él mantiene que lo característico de lo que llama una *koinonía* humana es que se base en lo que cada uno considera ser bueno para sí y que de ahí deriva la perspectiva de lo justo. Lo que Aristóteles llama *koinonía* corresponde a lo que yo llamé una acción social, y lo que Aristóteles llama lo bueno para cada uno, a lo que yo llamé la voluntad de cada uno. Lo que Aristóteles parece querer decir aquí es que si, cuando los seres humanos se reúnen, lo hacen basándose en lo que les parece bueno para sí a cada uno, entonces inevitablemente surge también el afán de comparar en qué medida en la unión entre ellos el bien de cada uno se encuentra en equilibrio con el bien de cada otro, y ésta es la pregunta por lo justo.[7]

También en el desarrollo infantil el problema de lo justo parece aparecer muy temprano y con independencia del resto de lo que entendemos por moral. (Dicho sea entre paréntesis, supongo que en la primera aparición de lo justo en la conciencia de los niños, lo injusto es siempre simplemente lo desigual y que la justicia proporcional sólo aparece más tarde.) Niños que poco saben de moral se *quejan* cuando son tratados de una manera que les parece desigual con los otros.

Ahora parece evidente que cuando alguien se *queja* de que una distribución en la participación en una acción común o que una distribución de un bien no es justa, usa un lenguaje moral. Como prototipo de una tal queja veo la expresión «¿por qué yo o por qué yo no?». En vez del «yo» pueden aparecer también otras referencias personales. Cuan-

7. En el libro III de la *Política* Aristóteles habla de lo que es «justo de manera absoluta» (*to haplos dikaion*) como de lo que es «útil en común» (*to koine sumpheron*). Eso parece estar cerca de lo que es «útil para todos» y es un concepto de lo justo que claramente no es proporcional (1.279a17-19).

do por ejemplo en una excursión de una familia el padre pide a uno de los hijos ir a recoger leña para el fuego, el hijo podría contestar «¿y por qué yo?», es decir: ¿por qué no igualmente los otros? O cuando se reparten las porciones de una tarta arbitrariamente, los perjudicados preguntarán «¿por qué menos para nosotros?». Un tal «¿por qué?» obviamente no pregunta simplemente por la causa o el motivo, sino que es un «¿por qué?» de indignación que reclama una razón normativa. La persona que se cree perjudicada reacciona con el sentimiento moral, e implica que *debería* distribuirse de otra manera, donde el «debería» tiene un sentido normativo-moral.

Ahora bien, ¿qué es lo que se contesta a un tal «por qué», en que se pregunta por qué la distribución no ha sido igualitaria? Hay dos respuestas que corresponden a la alternativa entre poder y justicia. Se puede contestar diciendo que una tal pregunta normativa no puede tener lugar en este caso; al «¿por qué?» normativo se contestará entonces con un «*por*que», en que se advierte al interrogante que aquí no hay un espacio para preguntas normativas, porque se trata de poder. La otra posibilidad, que queda dentro del espacio de justicia, es que se advierte que aquí hay una norma desigual que aun siendo desigual es justa.

En este caso debemos distinguir dos posibilidades. La primera sería la referencia a una norma de justicia autoritaria que se acepta en esa sociedad. Esta norma desigual ya no sería anterior a la moral, sino que estaría basada en una moral tradicionalista. Semejante moral autoritaria se puede sobreponer al hecho de que una distribución que no depende del poder sólo puede ser simétrica, igualitaria. Si la distribución normativa es autoritaria, no tiene que ser igualitaria, sino que puede ser desigual: es la autoridad la que decide cómo debe ser la distribución, perdiendo entonces la simetría su vigencia. Me parece interesante que ahora el orden entre justicia autoritaria y justicia igualitaria sea inverso a como

yo lo solía ver. La justicia igualitaria no aparece *después* de la autoritaria, es decir cuando la justificación tradicionalista ya no nos convence, sino al contrario: la justicia igualitaria es lo primario, y la justicia autoritaria es algo sobrepuesto y contiene un elemento de poder.[8] Toda moral autoritaria se basa en un poder disimulado, y este aspecto de poder sale a la luz cuando se pregunta por la justificación de la autoridad.

La otra posibilidad de una justicia desigual es aquella que está en la base de las justicias proporcionales también dentro de una moral no-autoritaria. A la pregunta normativa de un niño que pregunta por qué recibe menos de la tarta que los otros se le contesta, por ejemplo, que tiene menos hambre (mientras que en el caso anterior se le contestaría, por ejemplo, que no es primogénito), lo que yo veo como el error de aquellos que creen que la justicia siempre es proporcional a ciertos patrones es que no se preguntan cómo se justifican a su vez los patrones,[9] ellos no ven que, si no se puede justificar el estándar, lo justo sería algo relativo y convencional, y eso estaría en contradicción con el concepto de justo, pues lo justo siempre tiene una pretensión objetiva (decimos «así *es* justo»).

Ahora creo que cuando preguntamos por la justificación de un estándar de justicia eso nos lleva en general una vez más a la igualdad. En este punto sigo defendiendo la misma concepción que ya he desarrollado en mis escritos anteriores. En toda justicia proporcional hay un aspecto igualitario que se manifiesta en varios puntos. Primero, cuando, por ejemplo, se reparten porciones de una tarta o de carne más o menos grandes según ciertas razones, si no se dan esas razones, entonces la distribución igual queda como la única que

8. Mi hipótesis histórica es que las sociedades con propiedad privada sólo han podido sobrevivir en virtud de una tal superposición de normas autoritarias religiosas sobre la conciencia normativa primaria.

9. Véanse los escritos citados en las págs. 118 nota 4 y 120 nota 5.

no es arbitraria. Es decir, si se hace una distribución desigual y no se puede dar una razón para ello, la queja y el correspondiente sentimiento de indignación están justificados. Segundo, cuando se hacen tales distinciones proporcionales, todos los que se encuentran en la misma clase dentro del escalón de esta serie proporcional tienen una vez más derechos iguales entre sí en cuanto a la distribución. Tercero, y esto es lo más importante, toda justicia proporcional válida parece reducirse a su vez a una igualdad, y, cuando no se deja reducir así, es inválida.

Aquí tenemos que distinguir varios casos. El primero es la distinción que desde hace muchos años denomino la distinción entre discriminación de primaria y secundaria. La discriminación primaria consiste en la convicción de que ciertas cualidades con que uno nace son de menor valor que otras: por ejemplo, los hombres tienen más valor que las mujeres, los negros tienen menos valor que los blancos, los de origen noble tienen más valor que la gente común, los que pertenecen a nuestra nación son de mayor valor que los de otras naciones. Aquí nos topamos con las mismas distinciones con que nos habíamos encontrado al principio en los derechos humanos que dicen que estas distinciones son inválidas. Y ahora podemos aclarar por qué lo son: lo son porque no se pueden justificar ante aquellos de los cuales se dice que tienen menos valor. Las discriminaciones primarias son por consiguiente normas desiguales que son impuestas por el poder unilateral de aquellos que simplemente se declaran a sí mismos sin más justificación como los valiosos. Es cierto que hay sociedades en que, por ejemplo, las mujeres ellas mismas se creen tener menos valor que los hombres y se oponen a una emancipación. En estos casos la discriminación primaria se combina con una moral tradicionalista. Este fenómeno de oponerse a sus propios intereses es lamentablemente un hecho real que sólo puede ser superado por un discurso prolongado de justificación.

De esta discriminación primaria, que me parece inválida, yo distingo aquellas formas de justicia proporcional que sí pueden ser válidas. Estas formas válidas de justicia desigual nunca se refieren a cualidades que un individuo simplemente tiene, sino a *reglas*, que pueden referirse o a lo que le acontece a uno o a la manera como el individuo se comporta. Por ejemplo, a un individuo le ocurre, sea por nacimiento sea durante su vida, una invalidez o mutilación, por ejemplo está ciego. En este caso, sus necesidades son mayores que los de los otros y por esto es justo recibir más recursos. El *igual* respeto a él como a los otros *conduce a un* tratamiento *desigual.*[10] La repartición igual sería injusta. Otro ejemplo sería que en una acción común una persona se esforzara más que otra. También aquí parece que sería *injusto* recompensar de igual manera a la persona que se esforzó más que a la que se esforzó menos (lo mismo ocurre cuando una persona ha contribuido con más capital que la otra al principio de una empresa). Parece que estas reglas no son, como en las discriminaciones primarias, impuestas unilateralmente, sino que concuerdan con la intuición de todos, también con la de aquellos que como consecuencia de esta regla recibirían menos.

Pero me parece insatisfactorio decir simplemente que en estos casos hay una intuición universalmente compartida. La pregunta es: ¿por qué razón parece intuitivamente justo darle más recursos al lesionado o darle más al que se esforzó más? La respuesta es que en ambos casos se trata de una *compensación*. La repartición es desigual porque se recompensa una desigualdad anterior, y esto significa que la distribución desigual es justa precisamente por *restituir* la *igualdad*.

10. Éstos son los *dos* conceptos de igualdad que Platón distinguió en las *Leyes*, 757a-e. Sin el primero no puede haber justicia desigual. Éste, de hecho, es un *cuarto* aspecto en el que la igualdad aparece dentro de la justicia proporcional.

No quiero mantener que todos los casos de una distribución justa desigual se pueden explicar de esta manera, pero sí creo que en ningún caso de desigualdad justa debemos confiar, como se suele hacer, simplemente en la intuición –estas intuiciones pueden ser meramente convenciones sociales–, sino que debemos reflexionar sobre cuál puede ser la razón. Por ejemplo, aquella distribución desigual que hoy en día casi todos piensan que es justa y que se llama distribución por mérito en el sentido de que los que contribuyen más al bienestar social deben recibir más, me parece errada. Una tal distribución, como ya lo he mantenido en mi libro *Lecciones de Ética*, en realidad no es justa, sino simplemente útil dentro del capitalismo, y en vez de ella sería *justa* una distribución de sueldo según la cual los que hacen trabajos satisfactorios para ellos mismos ganen menos mientras que los que hacen los trabajos sucios ganen más. Se podría escoger libremente entre trabajo sucio combinado con renta mayor o trabajo agradable combinado con renta menor. Una vez más tendríamos un resultado igual en la suma: el que tiene más de lo uno tendrá menos de lo otro.

Ahora bien, es cierto que no todos los casos de justicia desigual se pueden explicar de esta manera. Piénsese, por ejemplo, en las evaluaciones que se hacen en un colegio o en cualquier tipo de instrucción. Ahí todos concordamos en que sería injusto no evaluar de manera más alta una prestación mejor. Eso no se puede reducir a igualdad. Aquí no se trata de compensación. Creo que estos casos no son casos de justicia distributiva, sino de lo que en la tradición aristotélica se llamaba justicia correctiva: el que juzga adecuadamente una prestación, digamos en un arte, pero también en la moral, como mejor o peor, hace algo semejante a lo que hace un juez. Aquí sólo se trata de un juicio imparcial y no de una distribución. Eso muestra que el concepto de lo justo es más complejo que aquel del cual estoy tratando en esta conferencia, que es el concepto de justicia distributiva.

Para resumir lo que he intentado decir sobre igualdad y justicia proporcional: la relación simétrica (es decir: igual) dentro de una acción compartida entre varios me parece que es la base, y la razón para ello es que ésta es la única alternativa a una acción social determinada por un poder unilateral. Las dos posibilidades opuestas dentro de una acción compartida por varios son: poder o justicia. Lo justo es lo simétrico (lo igual), excepto si tenemos razones para considerar justa una distribución desigual, pero esto, en contraste con el caso de la igualdad, siempre requiere justificación. Estas justificaciones de desigualdad justa pueden llevar, como en el caso de las discriminaciones primarias, a puntos de partida que a su vez no pueden justificarse. Si la justificación de una distribución justa desigual sí parece tener una base que a su vez es justificable, en la mayoría de los casos parece tratarse de la compensación de una desigualdad; digo «en la mayoría de los casos» porque quisiera dejar este punto abierto. De cualquier manera, el tipo de justificación que se hace tiene las características de una justificación moral: una tal justificación recurre a un consenso. En cambio, la base de lo justo como simetría parece ser anterior a la moral.

Debo finalmente explicar en qué punto Kant había errado con su concepto de razón práctica pura. La concepción kantiana de la moral es, como lo he mostrado en otra parte, cercana al contractualismo, pero Kant se dio cuenta de que el contractualismo es deficiente. Sin embargo, en vez de ver que esta deficiencia consistía en pasar por alto el fenómeno de la simetría como única alternativa al poder unilateral, inventó el concepto artificial de una razón pura. La idea de lo que Kant expresa en su imperativo categórico en sus dos formulaciones se puede aclarar desde la opción por simetría, mientras que el intento de Kant de deducir su imperativo de la razón fracasó. La justicia no es consecuencia de la razón, sino de la simetría, y la simetría no es un invento, sino aquello que realmente queda como alternativa al poder unilate-

ral. Es la alternativa al egoísmo, y por ello es lo que nos exigimos los unos a los otros. También puedo aclarar ahora el déficit del contractualismo. El contractualismo ve la moral como hipotético producto de un contrato; pero en un contrato cada uno de los contratantes se pregunta sólo si, cuando entra en el contrato, le va a ir mejor que sin el contrato, mientras que existe esta otra dimensión en la que cada uno se pregunta si está mejor o peor o igual que los otros. Esta dimensión, que es la dimensión de la justicia, queda escamoteada en el contractualismo. El contractualismo es el intento de construir una moral cuya función sería aumentar el poder propio de cada uno, mientras que el sentido de moral y justicia está en ser una alternativa al poder. Hay filósofos que mantienen que el interés en comparaciones interpersonales, y con él toda la dimensión de la justicia, es el producto de la envidia. Esto me parece absurdo. En la envidia la persona simplemente quiere tener más, mientras que en la justicia la meta es la igualdad, y uno la quiere para todos, no para sí.

¿Qué motivos puede tener una persona para preferir lo simétrico al poder unilateral? Como ejemplo podemos pensar una vez más en el caso de una pareja. Creo que puede haber varios motivos para preferir la simetría. El que está en desventaja siempre va a preferir lo justo por la simple razón de que va en su interés. El que está en desventaja en realidad no tiene una opción, prefiere lo justo porque no puede optar por el poder. Y se podrá decir que la mayoría de nosotros en general nos encontramos en una tal situación, y por ello la gran mayoría de nosotros está a favor de los derechos humanos. La única pregunta interesante es: ¿por qué una persona que podría optar por el poder unilateral puede preferir lo simétrico? Creo que hay dos posibilidades. Una es que teme el odio social (o igualmente se podría simplemente decir: el rechazo moral) contra los que abiertamente actúan de manera injusta. En este caso la persona podría presentarse

apoyando verbalmente las soluciones justas, pero actuando clandestinamente de manera injusta. Sin embargo, puede ser una persona de conciencia y haber internalizado las exigencias justas. En este caso actuará de manera justa siempre y cuando crea que es justo, pero su motivo continuará siendo el temor social de ser mal considerado. La otra posibilidad sería que la vida simétrica le parezca más gratificante que el ejercicio del poder unilateral; entonces la justicia sería para él parte de lo que se llama la vida buena. En este caso el querer vivir simétricamente no tiene un motivo moral.

III

MUERTE, RELIGIÓN Y MÍSTICA DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

6

Nuestra angustia ante la muerte[1]

Quizás haya dicho demasiado cuando en el título hablo de *nuestra* angustia ante la muerte. Quería decir que yo también la tengo. Hay personas que dicen que no tienen angustia ante la muerte. ¿Significa eso que no la conocen en absoluto o que la rehuyen o que la han superado? Al final de la ponencia plantearé la pregunta de cómo se la puede superar; pero, para poder superarla, primero hay que tenerla. La mayor parte de la ponencia estará dedicada a la pregunta de cómo se puede describir la angustia ante la muerte. Para ello dependo al comienzo de la introspección y, siendo así, es necesario que esté atento de hasta dónde se puede estar de acuerdo conmigo; pero, tras algunos pasos, llegaré a un enunciado que implica una pretensión de verdad que se puede probar de manera intersubjetiva, porque tiene el carácter de una hipótesis biológica.

1. Traducción (revisada por el autor) de Mónica Jaramillo Ocampo. Profesora de la Universidad de Caldas (Colombia).

Lo primero que hay que aclarar es cuál es la proximidad o lejanía en que surge la angustia ante la muerte. Lo que diga a tal efecto se podrá apoyar luego por la hipótesis biológica, pero comienzo apenas con afirmaciones. Por lo general, se distingue a sólo dos graduaciones de distancia; en primer lugar, la de lejanía, cuando uno se comporta hacia la muerte de manera tal que se dice: *alguna vez* (algún día) moriré; y, en segundo lugar, la de proximidad absoluta, cuando uno está agonizando. Ninguna de éstas dos es la perspectiva característica de la angustia. Los que están agonizando actúan a veces de manera particularmente tranquila (hay, por cierto, personas que dicen que le temen precisamente al hecho de morir y no a la muerte. Es comprensible que uno se angustie ante algo desconocido, pero parece no tener sentido cavilar sobre ello. Uno no conoce de antemano los recursos y perspectivas que tendrá entonces). Si uno, en cambio, sabe simplemente que alguna vez morirá, no tiene por lo general angustia; de otro modo, tendríamos que tener esta angustia permanentemente. Que alguna vez vamos a morir, significa que todos somos mortales. Esto es una propiedad, y no se teme a una propiedad, sino sólo a un acontecimiento.

Hay sin embargo una tercera perspectiva: la que se tiene cuando uno se cree saber que la muerte es inminente, como fue, por ejemplo, el caso del príncipe de Homburg cuando se le anunció que se le ejecutaría al día siguiente,[2] o cuando uno sabe que tiene una enfermedad que conduce a la muerte. Considero, por tanto, que son las situaciones en las que tenemos conciencia de tener que morir *de inmediato* o *pronto* en las que nos deberíamos concentrar en primer lugar en la pregunta sobre en qué radica la angustia ante la muerte.

2. Véase la 5ª escena del tercer acto del drama de Kleist *El príncipe de Homburg*. [Trad. cast.: Ediciones Liberales Editorial Labor, Barcelona, 1973.]

Que tengamos que hablar de la muerte desde esta perspectiva se confirma también cuando nos preguntamos cuándo nos afecta anímicamente la inminencia de la muerte de otra persona. Ciertamente, no cuando sabemos que tendrá que morir alguna vez, pues, entonces, tendríamos que lamentar permanentemente la suerte de todos nuestros seres queridos. La muerte de otro nos afecta en las mismas circunstancias que la propia, cuando parece que la muerte le es inminente, como, por ejemplo, en una enfermedad mortal. «Lo perderemos», decimos entonces, aunque, por supuesto, siempre hubiéramos sabido ya que *alguna vez* lo perderíamos. Y si resulta ser falsa la sospecha de muerte, decimos, aliviados, «que no tiene que morir», aunque tenga que morir en el otro sentido en el futuro.

Considero que hay dos razones por las cuales se pasa por alto fácilmente que es la de la muerte inminente de la que se trata en la angustia ante la muerte. La una consiste en que los filósofos y sabios nos advierten de que la muerte nos puede sorprender *en cualquier momento*. Pero la idea de que me puede sorprender en cualquier momento implica la idea de la cercanía de la muerte, pues lo que me *puede* sorprender en cualquier momento es precisamente el hecho de que podría ser inminente ahora para mí morir *dentro de poco*. La otra razón de por qué parece no tomarse tan en serio la angustia ante la muerte dentro de poco es la de que el pánico, que con frecuencia sobreviene de cara a la muerte dentro de poco, puede aparecer desproporcionado, porque se podría preguntar: ¿para qué tal excitación, siendo que siempre se tiene que morir, si no ahora, más tarde?[3] Se mostrará todavía por qué esta idea es errónea.

3. De esta idea había partido en mi ensayo «Sobre la muerte», en Marcello Stamm (ed.), *Philosophie in synthetischer Absicht*, Stuttgart 1998, págs. 487-512. [Trad. cast.: *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2002, págs. 161-181.]

Si nos preguntamos ahora qué es pues exactamente a lo que tememos cuando creemos saber que moriremos dentro de poco, veo una primera bifurcación del camino en que, o es la muerte misma lo que me asusta, el fin inminente; o mi vida hasta ahora. La muerte es el fin de la vida y, si se me aproxima en breve, puedo asustarme de cómo he vivido hasta ahora y, eventualmente, entrar en pánico acerca de cómo puedo rectificarla en el poco tiempo que me queda. Ante el fin que se aproxima, las prioridades de la vida se ven de otro modo. Uno puede entonces describir el susto que lo asalta cuando se entera de que morirá pronto, así como lo hace Kierkegaard en su «Discurso ante la tumba»[4] cuando dice: «así que ahora se acabó»: es decir, la vida. Este aspecto de la angustia ante la muerte que atañe al cómo de la vida se ha tomado con frecuencia como tema en la literatura; por ejemplo, Tolstoi o también Hofmannsthal. En todo caso, este aspecto de la angustia ante la muerte ha jugado un papel central en culturas que han creído en una vida después de la muerte y que, al mismo tiempo, veían ligado el tránsito con un juicio sobre cómo se ha vivido (como en el cristianismo y en el viejo Egipto). Abordaré esta angustia ante la vida desperdiciada, o supuestamente desperdiciada, sólo más tarde, y me ocuparé primero de la otra angustia: la angustia de tener que morir, ante el acabar.

Es en este lugar en el que se podría comenzar a pensar que se está sujeto sólo a la introspección. Algunas personas se imaginan la muerte como un agujero negro en el que se cae y, si de esta representación se prescinde del aspecto sensible, se está haciendo alusión simplemente a que uno se disuelve en la nada, y así se puede describir de hecho el suceso de la muerte. El filósofo norteamericano Thomas Nagel, al final de su libro *The view from Nowhere*, dio una descripción

4. Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke* (trad. V. E. Hirsch), Düsseldorf-Colonia, 1964, pág. 14. *Abtlg. Erbauliche Reden*, págs. 173-205.

muy perspicaz de lo que significa para él la conciencia de tener que morir y, en ello, juega un importante papel esta idea de que la angustia se refiere a que uno se disuelva en la nada.[5] Yo mismo lo siento de modo semejante: la idea de disolverse en la nada parece difícilmente soportable; pero, a diferencia de Nagel, sí quisiera plantear la pregunta: ¿por qué se siente así? Vale la pena recordar en este lugar el argumento de Lucrecio en el que se llama la atención sobre que, al fin y al cabo, venimos también de la nada; sin embargo, no nos estremecemos ante esta nada.[6] ¿Por qué nos estremecemos entonces ante el no ser futuro? Tiene algo que ver sin duda con que los seres humanos se preocupan en esencia por el futuro. Sin embargo, eso solo no permite entender por qué no podríamos contentarnos con preocuparnos siempre de nuestro futuro mientras vivamos, sin ir precisamente más allá de él. Por el momento, debe bastar con constatar que muchos de nosotros tenemos esta angustia ante el propio no ser, pero que la razón de ello no parece en absoluto tan obvia por sí misma; quisiéramos tener una explicación.

En Nagel se encuentra también una segunda descripción de la angustia ante la muerte. Lo que le parece a uno insoportable es la idea de que uno mismo acabe: el cesar de la conciencia y, con ello, del propio mundo. Esta descripción suena menos metafísica, la palabra «no» no aparece ahora, aunque esté implícita en el «cesar». Claro que ambas descripciones del objeto de la angustia van a parar en el fondo a lo mismo, se da sólo un cambio de prioridad, así como en lugar de decir que oscurece, podemos decir que la luz se apaga. Pero la segunda descripción tiene la ventaja de que,

5. Thomas Nagel, *The view from Nowhere*, Oxford, 1986, pág. 225; traducción alemana: *Der Blick von Nirgendwo*, Fráncfort a. M., 1992, págs. 389 f. [Trad. cast.: *Una vision de ningún lugar*, México, F.C.E., 1996.

6. Lucretius, *De rerum natura*, III, págs. 972-975. [Trad. cast.: Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968].

puesto que ya no suena tan metafísica, nos aproxima más a una explicación. Ahora podemos alegar una razón. Podemos decir: ya que los hombres siempre quieren seguir viviendo, tiene que parecerles insoportable la idea de dejar de vivir.

Así pues, nos encontramos ahora frente al enunciado de que los hombres normalmente siempre quieren seguir viviendo. Parece por ahora plausible sólo de modo asimismo intuitivo, pero tiene la ventaja de que no se refiere a un sentimiento, sino a un comportamiento y, entonces, podemos dar un paso más, ligando este enunciado con nuestro saber biológico. Una especie animal que tiene determinada estructura no puede sobrevivir si no se comporta en conformidad con esta estructura. ¡Apliquémoslo a nuestro caso! Ya se habló hace un rato de que es esencial para los hombres preocuparse de su futuro. Esta característica se funda en el lenguaje y en la conciencia del tiempo, que son propias de esta especie. Por consiguiente, es natural decir: una población de seres que tengan conciencia de su futuro se extinguiría sí, en general, no quisieran siempre seguir viviendo. Para poder sobrevivir, tendrían, por tanto, que estar provistos de la necesidad de siempre querer seguir viviendo. Ésta es la hipótesis biológica de la que hablé al comienzo.

Que parezca tan trivial, no habla en contra de ella; y la importancia que tiene se muestra en las consecuencias que resultan de ella. Por lo pronto, arroja luz sobre las versiones de la angustia ante la muerte de las que se acaba de hablar. Ambas formas en las que Nagel describe la angustia se revelan ahora como consecuencias comprensibles de la hipótesis biológica, como seguiré llamándola en adelante y, por cierto, es la angustia ante el acabar una consecuencia inmediata; y la angustia ante el no ser, una consecuencia mediada por la angustia ante el acabar. Así se confirma también que no hay ninguna necesidad intrínseca de que se tenga que sentir como terrible el no ser. Sobre ello volveré.

La hipótesis biológica no implica que un hombre particular no pueda existir si no tiene esa angustia; sólo dice que una población de tales seres tendría que perecer si, en general, no estuvieran constituidos de manera que siempre quisieran seguir viviendo. Así, también quedaría explicado ahora por la hipótesis biológica por qué la angustia ante la muerte, aunque sea un sentimiento normal, no se da entre los hombres incondicionalmente sin excepción. Nos dejaría insatisfechos tener que constatar simplemente que es un hecho desconectado de la conciencia. Los hombres pueden superar esta angustia, y esto se tornará importante más tarde, pero normalmente la tendrán inicialmente, de ahí que parezca justificado el título de mi ponencia.

Desde aquí también se puede responder de manera simple una pregunta que se discute a veces y que precisamente también Nagel había planteado:[7] ¿se quiere seguir viviendo porque se cree que a uno le esperan más cosas buenas que malas, o en cualquier caso? Parece mejor no tener que discutir sólo con intuiciones subjetivas sobre tales cuestiones. Pues entonces uno puede decir, como Unamuno ha hecho, que quisiera seguir viviendo aunque fuera por siempre en el fuego; mientras que otro, con Bernard Williams,[8] podría explicar que una vida que no tenga fin tendría que producir un aburrimiento insoportable. Lo último es seguramente verdadero, pero irrelevante para la cuestión actual. De la hipótesis biológica se sigue que, cuando un hombre prefiere la

7. Thomas Nagel, «Death», en *Mortal questions*, Cambridge, 1979, págs. 1-10, aquí, pág. Is [Trad. alemana: «Tod», en *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Meisenheim, 1984, págs. 15-24, aquí pág. 15ss.). [Trad. cast.: «La muerte», en: *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, México, F.C.E., 1981].

8. Bernard Williams, *Die Sache Makropulos: Reflexionen Über die Langeweile der Unsterblichkeit*, en *Probleme des Selbst*, Stuttgart, 1978, págs. 133-162. Allí también citas de M. de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, pág. 159ss.

muerte, los males de la vida tienen que ser excesivamente grandes.

Especialmente significativa me parece la hipótesis biológica para la comprensión de la distinción entre distancia y proximidad que hice al comienzo. Sólo si se ve la angustia ante la muerte como reverso de la voluntad de seguir viviendo, se puede llegar a comprender por qué no se siente esta angustia a la distancia. La voluntad de seguir viviendo está siempre referida al siguiente período de la vida, no es una voluntad de vida como tal que penda sobre ella y, por eso también, la angustia ante la muerte está dirigida al período de la vida cada vez siguiente. Así, se explica ahora por qué es inoportuna la objeción de que el pánico ante la muerte próxima sería desproporcionado porque la muerte sigue siendo sin embargo inminente. Hablar de «la» muerte en este lugar es tan desacertado como hacerlo de «la» vida. De la mano van la voluntad de seguir viviendo y la angustia ante el acabar, siempre paso a paso. Se puede aclarar fácilmente que, así como la angustia de morir pronto está en función de la supervivencia, asimismo, la angustia de morir *alguna vez* sería no funcional para ella, pues sólo repercutiría en la voluntad de vivir, paralizándola. No quiero decir que la idea de ser mortal no pueda provocar en las personas ningún estado de ánimo negativo. Es evidente que siempre ha habido individuos, así como culturas enteras, que han sufrido a causa de la mortalidad de los seres humanos, y de ahí que buscaran o una inmortalidad en el más allá o, como en la Epopeya-Gilgamesh, un remedio contra la mortalidad en la tierra. De ninguna manera quiero reducir todo a lo biológico; sin embargo, la hipótesis biológica permite comprender por qué el ámbito primario de la angustia ante la muerte es la angustia ante la muerte dentro de poco.

También para comprender la tranquilidad y serenidad que, con frecuencia, se puede observar en los moribundos, se recibe un apoyo de la hipótesis biológica. Pues que una

persona se aferre a la vida, ya no tiene ninguna función mientras se muere.

Quizás se encuentre que degrado a los hombres a marionetas cuando intento encerrar en lo biológico nuestros supremos deseos y angustias, pero ¿de dónde vienen pues si no?, y no veo ninguna razón de por qué uno no deba poder identificarse con su fundamento biológico. Lo biológico –y, por cierto, aquí se trata de lo biológico humano– no nos sustituye a nosotros, sólo asume el lugar de supuestas intuiciones metafísicas.

Ahora voy a seguir describiendo el fenómeno muerte con otra terminología que puede arrojar luz adicional a esta cuestión. Pienso en maneras de hablar tales como: «en la muerte pierdo mi vida» o «en la muerte se despide uno de la vida». Aclararé enseguida por qué tales maneras de hablar tienen algo de impropio, aunque tengan la ventaja de que a la muerte, si es una pérdida, se la pueda alinear con otras pérdidas y, seguramente esta posibilidad de considerar la muerte, no sólo como algo único, que no obstante es, sino como un punto extremo en una serie, forma parte esencial de modo como vemos el fin de la vida. Se puede pensar aquí también en el conocido poema de Rilke que comienza con las palabras «adelántate a toda despedida» (*Sonetos a Orfeo*, II, 13). Al abordar Rilke la muerte como despedida última, la sitúa en una serie con otras despedidas, y, asimismo, cuando se designa la muerte como pérdida de la vida, se la sitúa en una serie con otras pérdidas.

Lo impropio de estas maneras de hablar consiste en que implican que después sigo existiendo. Cuando uno se despide de algo o de alguien, se avecina una separación, pero los que se despiden siguen existiendo. ¿Puede uno despedirse de la vida? Yo y mi vida no son dos cosas que puedan separarse.

Aún más clara se torna esta dificultad cuando digo: «yo pierdo la vida». Cuando alguien sufre una pérdida, él mis-

mo subsiste. Evidentemente, no «tenemos» la vida en un sentido comparable a tener cualquier otra cosa. La vida no se le puede quitar a un sujeto, porque entonces éste deja de ser. El problema no es en absoluto sólo lingüístico, como si el lenguaje no pudiera expresar lo que pensamos. Obviamente, el lenguaje tiene una posibilidad simple de expresar bien el hecho de la muerte diciendo: «acabaré» o: «mi vida terminará». Una persona, es decir, lo que se llama una sustancia, o un ser, o un sujeto, es algo estructuralmente distinto de uno de sus estados. Cuando una persona se encuentra en un estado, podemos decir: *tiene* este estado; también podemos decir: *tiene* una relación con algo o con otra persona. Cuando pierde este estado o la relación con algo, ella misma sigue no obstante existiendo. Puedo perder a una persona, puedo perder mis piernas, puedo perder mi juventud y mi salud, pero no puedo perder mi vida. Por eso, es una manera impropia de hablar el que se describa la muerte así como si el que muriera perdiera su vida.

Ahora bien, no importa emplear esta manera impropia de hablar con tal de que se sepa que es impropia. Frente a la manera propia de hablar, tiene la ventaja de que, en cuanto que ve la muerte como pérdida de la vida, la sitúa en una serie con otras pérdidas que uno pudiera experimentar. Evidentemente, necesitamos un punto de vista desde el cual veamos los objetos de todas las frustraciones que podamos experimentar y, por eso también, se sugiere designar la muerte como una pérdida. De otro lado, esta «pérdida» entre comillas tiene una estructura única, y ésta es la razón por la que sólo de manera impropia puede describirse con este término.

Con ayuda del concepto de pérdida también se puede describir determinado tipo de angustia ante la muerte que he omitido hasta ahora. Me refiero a la que en mi anterior ensayo «Sobre la muerte» designé angustia vegetativa ante la

muerte[9] y, con la cual, aludía a la angustia que sentimos cuando caemos por ejemplo de un edificio o nos persiguen unos enemigos y, tratándose de la cual, es obvio decir que el mismo tipo de angustia la tienen también otros animales superiores en similares circunstancias. Se puede pensar en un ternero al que se acosa en un rodeo o se arrea a un matadero. Nos encontramos aquí ante la pregunta de si y en qué medida se puede hablar en cuanto a los animales de angustia ante la muerte. En un concepto estricto de angustia ante la muerte se tiene que responder negativamente la pregunta, porque dicho concepto presupone la comprensión de dos cosas para las cuales se tiene que tener lenguaje y conciencia del tiempo: la no existencia y el ser algo inminente. Esta angustia ante la muerte concierne a un objeto claramente intelectual: al del acabar pronto, y no se puede suponer en otros animales el que se puedan referir a este objeto. Pero si uno se representa en casos como los que ya se mencionaron: lo persiguen a uno o cae al vacío, el objeto de la angustia no es seguramente tan intelectual, sino que consiste en un sentimiento difuso, pero generalizado, de amenaza física; en un sentimiento de pérdida de la integridad física. Se trata de una angustia general de pérdida, que también incluye la muerte, pero que no se refiere a ella directamente. Hasta donde podemos formarnos con respecto a los animales en general una idea determinada de sus emociones (*Affekt*), me figuro que, si hablamos en ellos de angustia ante la muerte, se está haciendo alusión a tal angustia más general de pérdida, a una angustia ante una amenaza física generalizada y difusa.

Hasta ahora he usado indistintamente los términos «angustia» y «temor», pero, puesto que uno se imagina la angustia más bien como indeterminada y el temor más bien con una referencia clara de objeto, en contra de la idea de

9. En *Philosophie in synthetischer Absicht*, pág. 490. [Trad. cast.: *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, págs. 161-181.]

Heidegger, el término de «angustia» conviene mejor a la angustia vegetativa de muerte, y el término «temor», a la angustia ante el acabar inminente. Que la angustia vegetativa de muerte se puede distinguir claramente del temor de morir pronto, se puede ilustrar con el hecho de que una persona que quiere preparar un fin para su vida, y que no tiene temor respecto del acabar de la vida, puede, sin embargo, temer la angustia vegetativa de muerte, que prevé para el breve período de tránsito del cruel morir (por ejemplo, si se ahoga). Lo que he llamado la hipótesis biológica se aplica, de manera análoga, a la angustia vegetativa de muerte. Así como los seres vivos para los que es inminente su muerte sobre la base de la conciencia del tiempo que tienen serían incapaces de vida si no tuvieran normalmente temor de la muerte dentro de poco, ni los hombres ni los otros animales podrían sobrevivir si no tuvieran esta angustia ante una amenaza física difusa. Como es natural, esto no excluye el que, tratándose de personas, en el caso de una amenaza grave, puedan vincularse la angustia vegetativa y el temor ante la muerte, pero, desde el punto de vista conceptual, se pueden distinguir claramente.

En esta consideración de la angustia vegetativa de muerte como una angustia difusa de pérdida, el término de «pérdida» tenía un significado especial: a causa de su indeterminación, se extendía hasta la muerte, sin referirse de manera explícita a ella. Retorno ahora al concepto normal de una pérdida que se refiere a un objeto determinado, y de esta manera se puede, aunque del modo impropio indicado, hablar también de la vida como de algo que se puede perder.

¿Se debe decir ahora que la muerte es la máxima pérdida que se puede experimentar? De modo semejante se ha hablado de la muerte como del mal más grande. Pero opino que sólo se debería decir de la muerte que, si se la compara con otras pérdidas, es única por su estructura, puesto que afecta a la existencia del sujeto mismo, y no a algo que el su-

jeto tenga. De ello no se sigue, sin embargo, que la propia vida sea lo más importante que se tenga. Alguien puede encontrar más horrible perder algo distinto a la vida; y se puede preferir morir por otra persona o por algo. Este hecho de que para uno algo distinto que le pertenece pueda ser más importante que la propia vida, muestra no obstante también que podemos hacer tales comparaciones; que se puede, por tanto, a pesar de su singularidad, subsumir la muerte bajo un punto de vista más general. Con todo, se puede dudar de que el concepto de pérdida baste como punto de vista del más amplio alcance para lo que se quisiera evitar. Así, se puede preferir la muerte frente a dolores físicos, aunque no se puedan subsumir los dolores bajo el concepto de pérdida. Lo que con mayor probabilidad convenga aquí quizás sea el término «frustración», si se entiende, no de manera subjetiva (como estar frustrado), sino tal que valga para todo lo que ocurra que contraríe los propios deseos.

Se necesita tal concepto general, no sólo para poder comparar las diversas cosas que se quiere evitar, sino también porque es de suponer que preguntarse por cómo debe uno comportarse *frente* a la angustia ante la muerte se relaciona estrechamente con la pregunta más amplia acerca de cómo debe comportarse, en general, con respecto a la angustia ante la frustración. Como todo sentimiento (*Affekt*), la angustia o temor ante la muerte no es sólo algo que nos suceda, sino algo frente a lo cual también podemos adoptar un comportamiento. Los seres humanos tienen, porque pueden hablar y, por eso, objetivar, a diferencia de otros animales, esta capacidad de relacionarse con sus sentimientos: en lugar de dejarse invadir por ellos, pueden intentar asignarles un valor dentro de todo lo que, por lo demás, tiene o puede tener valor para ellos y, así, relativizarlos.

Antes de que aborde esta acción, se propone en este lugar incorporar a la reflexión aquel otro horror ante la muerte al que al comienzo aludí apenas, y que dejé pendiente: el ho-

rror acerca de cómo se ha vivido, el sentir horror de haber desperdiciado la vida.

A veces se expresa la opinión de que sólo se puede tener en la mira o la vida o la muerte. Quizás sea la opinión de quienes dicen algo así: hasta que se muere, se vive, y luego se está muerto. En esa manera de hablar repercute una posible ambigüedad del término de «la» muerte: se emplea el término a veces, no para el fin de la vida, sino para el tiempo que sigue después del estar muerto. Uno se representa entonces vida y muerte como dos lapsos de tiempo sucesivos. Pero la muerte no es lo que viene tras el fin de la vida, sino que es este fin; y si uno sabe o, incluso, tan sólo supone que morirá pronto, la vida puede ganar una seriedad más profunda. No hay oposición entre tener a la vista la muerte y tener a la vista la vida, y tanto es así que, cuando nos damos cuenta de la posibilidad de morir pronto, nos vemos confrontados precisamente con la propia vida como tal –y es cuando, dado el caso, sentimos horror de ella–. Nos encontramos permanentemente en actividades cualesquiera, tenemos tales y cuales deseos, y perseguimos tales y cuales metas, pero, de cara a la muerte, pasan inevitablemente a segundo plano los intereses particulares: la muerte es el fin de la vida y, sólo *per accidens*, el fin de tal o cual actividad. El contraste no es, por tanto, entre la muerte y la vida, sino entre estar relacionado con la muerte y con la vida, por una parte; y con diversas actividades, por otra. Es este contraste el que Heidegger tenía a la vista con su par de conceptos de vida auténtica e inauténtica.[10] Bien entendido, se trata con ello de una polaridad entre restricción y ampliación del margen de juego de libertad. Dentro de toda actividad particular también se encuen-

10. Compárese con mi ensayo «Wir sind nicht fest verdrahtet», en *Aufsäize 1992-2000*. Fráncfort a. M., 2001, págs. 138-162, especialmente págs. 138f. y 155f. [Trad. cast.: «No somos de alambre rígido», en *Problemas*,Barcelona, Gedisa, 2002, págs. 182-198.]

tra uno en un margen de juego de libertad. Uno se pregunta: ¿debo desempeñar esta actividad, así o asá, y cómo de la mejor manera? Al plantearse tal pregunta práctica restringida, permanece por lo general abierta la pregunta más amplia de por qué se dedica uno, después de todo, a esta actividad (por ejemplo, a ser locutor de televisión) y qué importancia tiene en la propia vida. Si ante la posibilidad de morir pronto toma uno conciencia de la brevedad del tiempo que le queda, se topa con la pregunta práctica más amplia: ¿Cómo quiero o debería vivir?

Anticipo aquí dos preguntas: primero, si esta polaridad entre estar distraído y estar centrado es en realidad constitutiva de la vida humana y, segundo, si el tener conciencia de la posibilidad de morir pronto es la condición necesaria para estar centrado. Para contestar la primera pregunta puede bastar aquí el que precisamente el hecho de sentir horror por la vida, frente a la posibilidad de la muerte, presupone esta distinción. Que, en cambio, hacerse consciente de la posibilidad de la muerte sea una condición necesaria para la reflexión práctica sobre la vida, sería una exageración. Sin embargo, la conexión es muy estrecha. «La muerte», dice Kierkegaard en el discurso ante la tumba, «es el maestro de lo serio».[11] Claro que, en conjunto, como en un diálogo platónico, o de modo individual, siempre podemos plantear la pregunta de cómo es bueno vivir sin remitirse a la muerte, pero resulta difícil imaginarse cómo se presentaría la pregunta si la muerte no estuviera en el trasfondo. La perspectiva de la muerte hace que tengamos conciencia de tener sólo tiempo limitado y que tengamos que establecer prioridades. Por ejemplo, alguien que ha sufrido un infarto, teniendo en cuenta la intensa angustia de muerte, decide, en los días siguientes, cambiar su vida antes de volver a caer

11. *Erbauliche Reden.* [*Discursos edificantes*].

poco a poco en la vieja rutina. Lo característico de estar distraído en actividades y metas particulares consiste en que uno establece prioridades sólo en vista de las metas respectivas, y no en la comprensión de las metas mismas.

Después de esta digresión sobre los presupuestos del sentir horror acerca de cómo se vive y se ha vivido, se plantea ahora la pregunta de cómo se deben contemplar en su relación los dos horrores –el existencial sobre la vida y el cuasi ontológico sobre su fin–. Opino que ninguno se puede reducir al otro, aunque seguramente sea acertado que uno, en la medida en que diga sí a su vida vivida, encuentre más fácil la confrontación con el acabar y el tránsito al no ser. Sin embargo, no todo el que diga sí a su vida vivida lo hace estando consciente de la pregunta práctica y, en todo caso, la disposición a este horror existencial no existe de modo tan general como la disposición al ontológico. No hay nada en él que lo haga forzoso, de manera análoga a como sí lo hay en la hipótesis biológica.

Sólo puede haber una relación entre ambos horrores en el sentido de que es de suponer que la conciencia de no haber vivido como se debía, tiene que ver precisamente con el propio olvido del hecho de poder morir en cualquier momento. Si uno se pregunta: ¿qué es lo importante en la vida?, nunca se sabrá del todo qué debe responderse a esta pregunta, pero parece claro que una parte de la respuesta consiste siempre en no perder de vista la muerte. Esto nos devuelve a la pregunta de cómo debe comportarse uno *con respecto a* la angustia ante la muerte, de cómo puede asumir la muerte en su vida, y con ello se relaciona la pregunta más general de cómo es posible, en suma, integrar las pérdidas y frustraciones de la vida.

Ya dije: si intentamos adoptar un comportamiento con relación a nuestros sentimientos, intentamos relativizarlos, limitarlos en su importancia, al ponerlos en relación con otras cosas que tengan importancia para nosotros. Dentro

de la vida se pueden comparar las frustraciones con otras cosas, y se puede esperar el tiempo futuro, la continuación de la línea temporal de la vida. En cambio, la muerte es definitiva, con ella se interrumpe la línea temporal. Así, se podría opinar que no se puede relativizar. Con todo, sólo es verdad que no se puede relativizar con respecto a otras cosas que me pertenecen, de igual modo que no se puede relativizar en relación con la línea temporal que yace ante mí. Sin embargo, la relativización puede darse *de modo colateral*, haciendo un giro, y dejando uno de asignarse la importancia en relación consigo mismo. Uno puede intentar relativizar todas las demás frustraciones con respecto a otra cosa que le pertenezca; no obstante, también se las puede relativizar de modo que uno se relativice *a sí mismo* en relación con otra cosa y en relación con el mundo. A la muerte, en cambio, no se la puede relativizar más que de esta segunda manera, y en ello radica la importancia que le corresponde a la idea de la muerte para sobreponerse también a las otras frustraciones.

Por último, quiero plantear todavía la pregunta de cómo repercute tal relativización colateral sobre la angustia ante la muerte en las dos descripciones que di en relación con Nagel. La primera rezaba: parece aterrador disolverse en la nada, y la segunda: la idea que parece aterradora es la de que yo acabe y, por tanto, también mi mundo. Esta última formulación presupone que se entienda de manera subjetiva la expresión de «mi mundo». Pero ¿no es también mi mundo el mundo objetivo que existe con independencia de mí? Éste no acaba cuando yo acabo. Lo que llamé la relativización colateral significa que no me considero a mí mismo como último punto de referencia de todo lo que me parece importante. En relación con el mundo no tengo importancia, y yo mismo puedo verlo así. Si, por tanto, consigo desplazar la medida de mi importancia de mí mismo a otra cosa, retrocede la angustia de acabar. Antes hablé de una centralización

en que una persona se recoge frente a la diversidad de sus intereses, y se concentra en su mismo punto central. Ahora se sugiere que esta centralización, la reflexión sobre sí, puede conducir, a la vez, a que se preste atención a lo que no soy y a lo que no me pertenece. Esta centralización se transforma en una descentralización. Uno se ha instalado en el mismo punto central de uno mismo, y en éste se le muestra (se le puede mostrar) que es sólo un punto central entre muchos; en consecuencia, toma conciencia de su insignificancia.[12]

En la otra descripción, el objeto de la angustia era que la propia vida se transformara en nada. Pero puesto que todo lo que existe tiene límites, la angustia de que la propia vida se transforme en nada podría parecernos más bien cómica. Por eso, sólo por la hipótesis biológica se hacía comprensible esta angustia. Ahora bien, se podría pensar: si es tan fácil convencerse de que esta angustia sólo es el resultado de una necesidad biológica, y de ninguna manera se la puede comprender en sí, se la podría acallar. Pero eso no se logra, en todo caso yo no lo logro. Esta angustia no se puede quitar argumentando intelectualmente. Parecemos estar tan profundamente enraizados en nuestra base biológica, que esta angustia no se puede disipar por el conocimiento de que el estar limitado no tendría por qué tener en sí nada de espantoso. De muy distinto tipo es la suspensión de la angustia que se produce en la relativización de sí mismo. Esto ya no es un argumento, sino un paso real, un darse la vuelta, y este darse la vuelta parece precisamente que sólo es posible si uno primero ha asumido la angustia ante la muerte, y se ha aceptado en su base biológica.

12. Compárese *Über den Tod,* págs. 507ss. («Sobre la muerte»). El presente ensayo se distingue del anterior, sobre todo, porque allí (1) no diferencié claramente los dos horrores y (2) porque allí no se me había ocurrido todavía la hipótesis biológica.

7
Sobre mística*

Al igual que a los anteriores galardonados, Richard Rorty y Lévi-Strauss, me parece pertinente reflexionar sobre el hecho de que este premio quiere recordar precisamente al Maestro Eckhart. Rorty se inclinó por un deslinde negativo: él se vería como ateo y para Eckhart «sólo contaba Dios y nada más». Esta afirmación es correcta, pero encubre un aspecto que tocó Lévi-Strauss al señalar que en Eckhart hay correspondencias con el budismo Zen.

Voy a ir paso a paso. Mi primer encuentro con el Maestro Eckhart se produjo en Stanford hace casi sesenta años, cuando participaba como *undergraduate student* en un seminario sobre mística cristiana y, al mismo tiempo, en otro sobre budismo Zen dirigido por Frederic Spiegelberg. Spiegelberg había sido catedrático no titular de indología en Marburgo y discípulo de Rudolf Otto. En una sesión conjunta de ambos seminarios, me tocó hacer la exposición comparativa intro-

* Conferencia pronunciada en Berlín el 5 de diciembre de 2005 con motivo de la concesión al autor del Premio *Meister Eckhart*. Traducción de Rafael Sevilla y Mauricio Suárez Crothers, revisada por Ernst Tugendhat.

ductoria. Pero recién más de cincuenta años después, cuando volví a ocuparme de Eckhart, leí *West-Östliche Mystik* (Mística del Oeste y del Este) de Rudolf Otto, el maestro de Spiegelberg. Este libro ofrece conocimientos comparativos que naturalmente van mucho más lejos que mis paralelos de entonces, meramente impresionistas. En el centro están las figuras de Eckhart y el filósofo del Vedanta, Sankara. Otto muestra una analogía muy profunda entre sus concepciones. En Sankara habría un nivel religioso y monoteísta previo a la mística de la unidad de todas las cosas, y en el mismo sentido explica Eckhart que lo que llama deidad (*Gottheit*), el uno absoluto sin diferencia alguna, sobresale tanto por encima del Dios creador personal «como el cielo sobre la tierra». La palabra «mística» es irremediablemente ambigua, pero si se la entiende como conciencia de la unidad de todas las cosas, se puede distinguir tanto en Sankara como en Eckhart un componente místico y otro religioso. Según Otto, sólo el budismo se presentó en la India como franco contramovimiento al teísmo.

El motivo de Otto –como teólogo cristiano que era– para mostrar estos profundos paralelos entre Oriente y Occidente tanto en el plano religioso como en el místico, era dejar bien sentada la peculiaridad de la religión y de la mística cristiana, pese a todas las similitudes. A mí, en cambio, se me plantea un problema distinto. Si tanto a nivel religioso como místico se han desarrollado movimientos tan profundamente parecidos de forma completamente independiente, surge la pregunta acerca de sus raíces antropológicas: ¿qué ingrediente esencial de la vida humana está en la base de la necesidad de la religión, y qué ha conducido repetidamente a los seres humanos hacia la mística? En mi libro *Egocentricidad y mística* me he ocupado de estas cuestiones, pero las respuestas que di entonces así como las que voy a dar ahora me satisfacen sólo en parte. Sin embargo, no me parece digna de discusión la difundida tendencia a descartar estas acti-

tudes como irracionales o a verlas solamente desde el interior de la respectiva tradición. Lo que únicamente puede ser entendido como algo que pudiera tener influjo sobre la propia vida. Además, creo que sólo enfocando estas cuestiones desde la perspectiva de la primera persona, se les puede dar un sentido claro a los términos «mística» y «religión».

Por lo dicho hasta ahora, se habrá advertido que yo entiendo estos términos más bien de modo exclusivo. Esto significa que en mi opinión religión y mística tienen diferentes raíces antropológicas, al menos en último término. Debo decir «en último término» porque naturalmente no puedo negar que tanto en la mística cristiana como en la India, o sea, tanto en Eckhart como en Sankara, la mística aparece como forma suprema de la religión. Que así lo entendieran ambos se explica fácilmente, puesto que si uno se ve a sí mismo determinado tan sólo por la tradición, es decir, si cree que debe apoyarse en las escrituras sagradas, tal como Eckhart y Sankara, entonces no queda más alternativa que entender la mística a partir de la religión. Esto permite comprender también, por ejemplo, la terminología de Eckhart, el hecho de que designe el objeto de la mística como «deidad», es decir, con una palabra derivada de «Dios», el objeto de la religión. Y, por otra parte, creo también que, por ejemplo, la religión cristiana tuvo siempre un componente místico. Pero si la mística fuera una forma de religión, no podría haber existido una mística budista ni tampoco una taoísta.

Tal vez parezca tentador formar un concepto global que abarque religión y mística. Se hablaría entonces, siguiendo por ejemplo a Wittgenstein, de «lo superior» (*das Höhere*), y se podría decir que es típica de los humanos la necesidad de inclinarse ante algo superior. No absolutizarse tendría el sentido de inclinarse ante algo, ya sea ante Dios o, como en el budismo, ante el vacío. De hecho, en el budismo Zen uno se inclina ante el vacío. Pero ciertamente parece más correcto ver en esto una intromisión de lo religioso en lo místico,

uno de los muchos antropomorfismos animistas a que somos propensos.

Ahora bien, así como a Eckhart le parecía evidente que lo místico debía ser visto desde lo religioso, puede parecerles evidente a críticos actuales que con lo religioso también desaparece lo místico, lo que explica que Rorty no percibiera en absoluto el aspecto de Eckhart que destacó Lévi-Strauss.

Mi meta hasta hoy día es hacer comprensible la raíz antropológica de lo místico. Pero como ambos fenómenos, lo religioso y lo místico, por lo general están sumamente entrelazados en la comprensión habitual, antes debo decir algo sobre la raíz antropológica de lo religioso. Lo que se designa como religión es sin duda un fenómeno complejo, y toda definición tiene que parecer unilateral. No obstante, en mi opinión es central que los seres humanos, a diferencia de otros animales, se propongan fines, que vivan persiguiendo metas e incluso que el mismo seguir viviendo se les presente como meta, a consecuencia de lo cual se ven enfrentados al problema del azar y la contingencia. Este problema hizo que a lo largo de la historia humana preilustrada en todas partes se viera a la luz de fines lo que nos afecta de modo contingente, como emanación de seres poderosos, sobrenaturales, a los que además se interpretó en términos personales, es decir, como dioses. Siguen luego importantes diferenciaciones: monoteísmo versus politeísmo y si Dios es bondadoso, maligno o indiferente. Si es bondadoso, suele ser también el representante o incluso la fuente de la moral, lo que lleva a interpretar el acontecer contingente como castigo por pecados cometidos. De aquí derivan las formas de conducta específicamente religiosas frente a este ser personal todopoderoso: oración, agradecimiento, glorificación, sumisión, humildad, conciencia de pecado.

Con la Ilustración, este complejo de ideas y actitudes se desmorona. Todo acontecer contingente se puede explicar de forma causal, y Dios se revela como una proyección de

ideas engendradas por deseos; la moral únicamente resulta comprensible como intersubjetivamente justificada: tomarla como si fuera absoluta era a su vez una proyección. Lo curioso es que en la misma religión jamás se ha dejado de sospechar esto, pues de lo contrario no se hubiese tenido necesidad de recurrir a tradiciones especiales, sacrosantas. A una verdad religiosa el acceso ha sido siempre la tradición o una revelación sobrenatural. Aquí aparece el límite evidente de toda ilustración: quien quiera perseverar en sus convicciones religiosas apelará a un acceso especial. Siempre se podrá echar mano de esta posibilidad, pero al precio de cortar una comunicación intersubjetiva incondicional.

Quisiera mostrar ahora que las cosas son totalmente distintas en la mística. Cuando dije que la religión también tiene una raíz antropológica que ningún ser humano puede negar, ya que forma parte de su esencia, me refería solamente al primer paso en la serie de ideas que acabo de exponer: a la confrontación con el problema de la contingencia. El segundo paso, fundamental para la conciencia religiosa –la síntesis de lo contingente en un poder personal–, es ya una construcción animista y una proyección de deseos. Así pues, en el caso de la conciencia religiosa lo único que se puede decir es que la constante antropológica consiste en la *necesidad* de religión. Puede ser que en la era de la ciencia sigamos teniendo la necesidad de dar gracias y quizás de rezar, pero a falta de destinatario, eso no pasa de ser un mero impulso.

Al afirmar que esto es distinto en la mística, que es la mística misma y no su necesidad lo que tiene una raíz antropológica, no quiero decir que todos los seres humanos tuvieran que entenderse como místicos. La idea es sólo que, a diferencia de la actitud religiosa, la actitud mística es una posibilidad real fundada en la esencia humana, una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición. Justificaciones de este tipo son realmente ajenas a ella; sólo la mezcla con la religión en distintas configuraciones histórí-

cas ha dado lugar a justificaciones basadas en tradiciones. Asimismo han de considerarse secundarias las justificaciones ontológicas de la mística que se encuentran en Sankara y ya en los Upanishadas, al igual que en Parménides, el platonismo, Eckhart y Heidegger.

Voy a tomar como punto de partida la representación artística del fenómeno. El Buda meditativo ha sido tema predilecto del arte en gran parte de Asia. Que no haya equivalente en el arte cristiano se debe al hecho de que en el cristianismo lo místico siempre ha sido dominado y modelado por la actitud religiosa: una persona sumida en la mística no era objeto de interés general y, en consecuencia, tampoco del arte. Se representaba una orientación hacia arriba, la devoción, o la orientación complementaria desde arriba, la gracia. Pero lo que se expresa en la representación de Buda no es nada sobrenatural. Aunque no contamos con algo parecido en nuestra tradición artística, en estas representaciones hay algo que también a nosotros nos conmueve inmediatamente. Esto muestra lo falsa que es la idea de que los seres humanos, en el fondo de su ser, se entenderían históricamente, que estarían presos de la tradición.

Ahora bien, ¿cómo debe describirse el objeto intencional de la actitud que expresan las representaciones de Buda? Pienso que en esta actitud se manifiestan dos aspectos. Primero, una concentración, un recogimiento en sí mismo que a la vez ha de ser visto en términos afectivos, como paz del alma. Segundo, no parece que el objeto del recogimiento en sí mismo sea sencillamente el yo o la propia vida, sino simultáneamente el mundo, la «totalidad». Creo que ambos aspectos –el recogimiento en sí mismo y la «totalidad»– son las raíces antropológicas de la mística.

Comienzo con el recogimiento. Mientras que otros animales viven en su respectiva situación, los seres humanos –como ya dije al abordar la pregunta por la raíz antropológica de la religión– persiguen metas y, en consecuencia, los

Estatua del Buda Miroku (Maitreya)
(siglo VII p. C., templo Horyuji, Kioto)

absorben sus preocupaciones y actividades particulares, pero también pueden tomar conciencia –sobre todo ante la muerte– de la unidad de su vida. No sólo *tienen* sentimientos; pueden además comportarse *respecto* a ellos y aspirar al equilibrio y la estabilidad emocionales. La inalterabilidad se vuelve importante, no porque pertenezca al sentido del ser, sino porque los seres humanos son conscientes de la transitoriedad de sus estados y de su vida. Se puede ver en esto una segunda forma de afrontar la contingencia, que explicaría por qué también la religión posee generalmente un componente místico. Así es como llega a producirse en los seres humanos una tensión entre la multiplicidad de sus preocupaciones y afectos, y el recogimiento.

¿Pero frente a qué se encuentra el ser humano al recogerse? En primer lugar, se podría decir: sencillamente frente a su vida en conjunto. O bien: frente a su vida en tanto limitada por la muerte. Pero es muy posible que un ser humano que se confronta con la vida y la muerte vea más allá de los límites de su vida y perciba la realidad de lo mucho que él no es. ¿Por qué? Aquí tropezamos con la segunda raíz antropológica de la mística, que es más fundamental que la primera. El mejor modo de comprenderla es haciendo nuevamente un contraste con la conciencia de otros animales. A causa de su estructura lingüística, la conciencia humana se enfrenta a objetos singulares y por ende a sí misma como ser singular, como yo: se ve a sí misma como uno o una entre todos. Ésta es la base de la conciencia de soledad que ha descrito Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, y también del anhelo de superarla, algo que el ser humano consigue en acciones solidarias y en el amor, pero esto no deja de ser frágil y de estar, a su vez, aislado. Todo ser humano se ve junto con sus objetivos –con lo que tiene importancia para él– como aislado dentro del mundo y así toma conciencia de la insignificancia de su persona y de sus preocupaciones. Es posible aceptar sencillamente (o reprimir) la contradicción

entre considerarse importante y carecer objetivamente de importancia, pero también podemos tematizarla. En este caso, la realidad de las muchas otras cosas, que generalmente se percibe sólo al margen como una sombra, pasa a ocupar el centro del campo visual y aparece cuando se reflexiona sobre el yo, igualmente presente; el yo, por su parte, se desplaza a los márgenes de la propia conciencia. Tal estado de conciencia es que el mejor responde a la designación de mística. Así considerada, la mística no es un sentimiento, tampoco una experiencia sino un saber y una actitud correspondiente. Creo que este compuesto de tranquilo recogimiento y simultánea conciencia del mundo relativizador de sí mismo es lo que los artistas del Lejano Oriente tratan de expresar en las estatuas de Buda.

Pero la unidad de recogimiento y conciencia del mundo no es una realidad inequívoca y ha sido interpretada de diferentes maneras a lo largo de la historia. Por esta razón, «mística» en el sentido recién descrito es todavía un concepto global. Distinguiré tres interpretaciones.

La primera es más o menos la del budismo mismo. Al ser reducido, en sí mismo se hunde en una nada y lo mismo sucede con las demás cosas. Como consecuencia surge una idea de la unidad de todo que el budismo designó como vacío. Aquí incluyo la doctrina de Advaita de Sankara y también lo que Eckhart llamó deidad, la supuesta unidad más allá de toda multiplicidad. Y también pertenecen aquí los elementos místicos que por lo general ha contenido la religión: representaciones de autorrelativización y de unión con Dios. Todas las ideas usuales sobre el sentido de «mística» son parte de esta primera interpretación.

La segunda interpretación de la reflexión mística es, en mi opinión, la posición del taoísmo. Se distingue de la primera por el hecho de que el sí mismo no se hunde en vista del mundo y su unidad –el Tao–, sino que es meramente relativizado. La idea de una unidad de todas las cosas que ca-

racteriza a la primera interpretación tiene que parecer curiosa desde la perspectiva de esta segunda interpretación. ¿Cómo se llega a esta idea de una unidad de todas las cosas que, por cierto, no es un dato empírico? Tal vez surge porque no es posible renunciar a un sostén. ¿Pero habría que considerar entonces esta unidad de todas las cosas como una proyección más, parecida a la religión, como un invento destinado a satisfacer una necesidad?

Se puede distinguir una tercera interpretación que prescinde incluso de la referencia a la unidad que todavía se encuentra en el Tao. La anticipé en mi descripción inicial de la mística al hablar no del mundo, sino de las muchas otras cosas. Desde luego que el sí mismo se percata de que está en el mundo, pero esto sólo significa: en medio de todo lo demás. *El* mundo es algo puramente formal como el espacio, no es una instancia independiente (eso no sería más que un residuo teísta). Conforme a esta tercera interpretación, el sí mismo no se relativiza en vista de algo uno, llámese Dios o mundo, y naturalmente mucho menos en vista de sus asuntos particulares y por ende de sus metas, sino en vista de la universalidad indeterminada de las muchas otras cosas. Esta tercera interpretación no es simplemente una construcción mía, pues constituye un elemento esencial de muchas concepciones místicas. Por ejemplo, del budismo Mahayana con sus doctrinas de la compenetración mutua de todas las cosas y de la compasión con los demás seres, así como de la idea cristiana del amor. El amor cristiano ciertamente no es una extensión del amor a individuos, siempre egocéntrico; al igual que la compasión budista es un comportamiento *sui generis* que si no se entiende como mandamiento divino, como en el judaísmo y en el cristianismo, sólo resulta comprensible místicamente como una actitud derivada de la autorrelativización.

Esta concepción del amor no se desprende necesariamente de la tercera interpretación de la conciencia mística, pero

es *posible* como variante práctica a diferencia de una interpretación contemplativa. Antes tampoco se trataba más que de posibilidades. Los seres humanos pueden recogerse en sí mismos y aspirar al equilibrio afectivo en lugar de dejarse absorber por las propias metas y preocupaciones, no tienen que hacerlo, y una vez recogidos pueden relativizarse en vista del resto del mundo, pero tampoco tienen que hacerlo, y finalmente pueden ver esto como bondad del corazón (no tienen que hacerlo). En la mística siempre se tendía a realzar el propio camino como verdad, a fundamentarlo sobre algo supuestamente inevitable. Pero ello obligaba innecesariamente a cargar con el peso de una demostración. Creo que no se debería pretender otra cosa que mostrar la forma en que la mística en sus diversas ramificaciones brota de ciertos rasgos fundamentales del ser humano, por lo que continúa siendo para nosotros una posibilidad realizable, a diferencia de actitudes como la religiosa que, en mi opinión, ya no son compatibles con la honestidad intelectual. Me parece que hoy es razonable separar mística y religión en lugar de arrojar la criatura con el agua sucia. Pero Eckhart no podía evitar verlas juntas dado que consideraba evidente que era exclusivamente destinatario de las tradiciones en que él se veía: la filosofía y la bíblica. La idea de una justificación antropológica no existía para él.

Se me podría reprochar que he abusado de la palabra «mística», puesto que sus usos habituales, o son religiosos o están dentro de mi primera interpretación de mística. Sin embargo, si se amplía el asunto es conveniente ampliar también el uso de la palabra. De todos modos, por el momento no dispongo de otra mejor.

Estaba más o menos en este punto y reflexionaba justamente sobre la manera de hacer la transición a la entrega de este premio, cuando llegó a mis manos el nuevo libro de Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad.* Lledó explica este título describiendo cómo la felicidad y la desgracia de

los seres humanos pueden ser vistas dialécticamente. Como punto de partida toma el concepto de bienestar que producen los bienes externos, con el cual está relacionada la voluntad de tener más, la pleonexía (algo que antropológicamente parece inevitable). Pero la experiencia de que este modo de ser feliz –la prosperidad– inevitablemente se encuentra a merced del azar, de la contingencia, lleva a un segundo concepto de felicidad. Así resulta que ya a este primer nivel se impone un elogio de la infelicidad. El siguiente concepto de felicidad consiste para Lledó en el equilibrio interno y la paz del alma. Como humanista, Lledó se orientó por la Antigüedad griega, pero lo que dice se puede aplicar directamente a la mística. Lo que a mí me impresionó en sus desarrollos fue la observación de que también este segundo concepto de felicidad habrá de ser quebrado por una nueva infelicidad, por una tristeza más profunda. Pues «el sentimiento de equilibrio y sosiego interior está permanentemente amenazado por la conciencia de la miseria, la violencia, la crueldad creciente que ha experimentado la humanidad». Quien haya alcanzado la paz interior, no puede encapsularse e ignorar la desgracia de los seres humanos. Así lo enseña también el budismo Mahayana. Pero fue gracias a las reflexiones de Lledó que tomé conciencia del siguiente aspecto emocional: si el místico entiende su autorrelativización en el sentido de lo que he llamado la tercera interpretación, no puede evitar que se introduzca en la paz de su alma un momento de infelicidad no egocéntrica. Exponerse activamente a la desgracia en el mundo implica padecer con los que sufren. El que antes no haya visto esto con claridad se debió sin duda a que me dejé seducir por la difundida autocomprensión de los místicos, que con tanta frecuencia han descrito su situación emocional como un estado de dicha pura. Sin embargo, esta concepción resulta poco plausible aun en la primera interpretación de la mística, pues ¿cómo podría experimentar el yo un sentimiento humano si se sabe uno

con el Ser o como se quiera llamarlo, si el Atman es idéntico al Brahman, o si se disuelve en el Nirvana? Por su parte, en la segunda interpretación de la mística, en el taoísmo y probablemente también en el budismo Zen, que recibió su influencia, se trata sólo de conocimiento y en absoluto de sentimiento. Y en la tercera interpretación, que ve la autorrelativización de tal forma que el místico se vuelve nuevamente hacia los seres de este mundo, pero ahora sin egocentrismo, el estado afectivo del místico contiene tanto elementos de serenidad como de tristeza. No lo tengo claro, pero quisiera retomar otra indicación de Lledó.

Lledó se refiere a la felicidad con diversos términos, y una vez usa la anticuada palabra «buenaventura». «Bienaventurados» es la traducción al castellano del «makárioi» del Sermón de la montaña: «bienaventurados los infelices». Parece que este pensamiento de Jesús de Nazaret es el que Lledó retoma e invierte, pues ahora dice: felices son sólo aquellos que se abren a los infelices, es decir, los que padecen con ellos. Naturalmente esta inversión era ya la idea fundamental de Jesús con su concepción universal del amor.

Probablemente no hay otra figura histórica conocida que represente tan fielmente como Jesús la tercera interpretación de la mística. Jesús fue un místico «en ropaje religioso», algo inevitable para alguien que se encontrara en la tradición judía. Sin embargo, rechazó o al menos relativizó lo específico de esta tradición: los mandamientos de un Dios autoritario. La tradición no valía nada para él. Piénsese tan sólo en su «pero yo os digo». Entre las formulas que usó para expresarse, está la siguiente: «debéis ser perfectos ya que vuestro Padre en el cielo es perfecto». Tanto la referencia a un Padre en el cielo como el «debéis» se explican porque se hallaba dentro de la tradición judía. Lo que perdura como enunciado clave es la idea de un amor desinteresado y universal, que también designaba como reino de Dios, una expresión que también debe ser entendida como metáfora.

Entonces la justificación ya no es histórica ni mucho menos basada en una revelación divina, sino que es antropológica, aunque no en el sentido de un «tener que», sino, como ya se vio, en el de posibilidad. Cuando Jesús dijo «el reino de Dios está entre vosotros», con «está» quería decir «podría ser, depende de vosotros» ser universalmente compasivos (cargar con el dolor del mundo). Es como si hubiera dicho: intentadlo y veréis entonces que viviréis mejor. Ésta es la forma en que se expresan los místicos. Así pues, mi tajante separación de religión y mística se puede aplicar incluso a la comprensión de Jesús o, si lo prefieren, a la posible recepción de Jesús.

Puede quedar abierto si realmente se debe decir, como Lledó en el pasaje antes citado, que la desgracia del mundo está aumentando. Sin duda toda época considera particularmente grave la miseria que le toca vivir. Y como especialmente terrible se experimenta la desgracia que no es sólo un hecho objetivo como las catástrofes naturales, sino que responde a causas humanas, sobre todo si de lo que se trata es de persecución y represión. Y la aflicción es aún mayor si los acontecimientos tienen relación conmigo mismo. Como judío me avergüenzo de la represión a que los ocupantes judíos exponen a los palestinos que todavía quedan en Cisjordania. Pero tampoco a los no judíos en Alemania puede ser indiferente el destino de los palestinos, pues cabe ver en el pasado antisemita de Europa central y oriental una responsabilidad indirecta. Así, pues, espero que la *Identity Foundation* sepa comprender mi decisión de hacer llegar la suma que me ha otorgado a la escuela «Melitha Kumi» de Belén, a cargo del *Berliner Missionswerk*. «Melitha Kumi» significa en arameo «¡niña, levántate!». Esta institución, fundada en el siglo XIX como pensión para niñas, se ha convertido entretanto en una escuela de casi 1.000 alumnos que cursan desde el jardín de infancia hasta la educación profesional, una escuela coeducacional, progresista, que promueve el en-

tendimiento y la tolerancia. Se me ha asegurado que la donación será utilizada principalmente para acoger más niños mahometanos de los tres campos de refugiados que hay en Belén. Esta escuela es uno de los rayos de esperanza que iluminan la situación casi sin salida en que se encuentran los palestinos como consecuencia de un conflicto que ellos no provocaron. Los judíos sionistas no emigraron simplemente a Palestina, sino que lo hicieron con la intención declarada de fundar allá un Estado propio, una actitud que sólo la conciencia europea de superioridad de aquellos tiempos permite explicar. El sionismo fue desde el comienzo una interpretación nacionalista del judaísmo y, por tanto, potencialmente agresiva. La mayoría de los judíos lo rechazaron en los primeros decenios y todavía hoy sigue siendo inaceptable para muchos. Como es de temer que la política de colonias israelíes conduzca finalmente a la anexión del resto de Palestina (el número de los llamados colonos asciende entretanto a más de 200.000), se impone una acongojada pregunta: ¿será que los judíos sólo podemos escapar al exterminio si descargamos el destino del exilio sobre otro pueblo? Cualquiera que sea la posición que se adopte, agradezco cordialmente a la *Identity Foundation* la posibilidad que me ha dado de hacer esta donación.

A todos ustedes les agradezco la paciencia con que me han escuchado, y siento concluir mi conferencia con estos graves acentos.

8
Sobre religión

En el drama de Goethe, Fausto respondió a la pregunta de Margarita «¿qué significa para ti la religión?» con evasivas. ¿Cómo debemos ver las cosas si no queremos refugiarnos en ambigüedades como Fausto, pero tampoco ser ingenuos como Margarita? Me parece que la necesidad de creer en dioses o en un dios no es meramente un fenómeno cultural, sino que es un fenómeno antropológico, es decir, un fenómeno que tiene su base en la estructura del ser humano, de modo que, por un lado, si se es honesto, no hay manera de esquivarlo y, por otro, hoy en día, para alguien que no quiere engañarse, resulta imposible dejarse arrastrar por este sentimiento. Si esto es cierto, la relación entre el deseo y la necesidad, por un lado, y la imposibilidad de realizarlo, por el otro. Contradicciones de este tipo parecen ser inofensivas desde un punto de vista lógico y son, en la vida humana, algo bastante normal.

Podría ser útil aclarar esto con otro ejemplo. Los seres humanos tienen, por lo menos en general, el deseo de seguir viviendo. Esto tampoco es meramente un hecho, sino que también tiene una base antropológica que he intentado mostrar en otro lugar. Ahora bien, este deseo está en contradic-

ción con la realidad. La realidad es que la vida de un ser humano termina después de un tiempo. Pero el deseo de seguir viviendo posee fundamentos antropológicos tan profundos que en todas las culturas se ha intentado, de una u otra manera, construir una vida después de la muerte.

Incluso hoy muchos piensan así. No es contradictorio, dicen. Tal vez no, responderíamos, ¿pero no ves que si la única razón para mantener esta creencia es nuestro deseo de que sea así y que si no hay evidencias independientes en favor de ella, tu pensamiento es una mera expresión de deseos, es lo que en inglés se llama «wishful thinking»? El deseo de que algo sea el caso, no sólo es una razón insuficiente para creerlo, sino que es, si no hay evidencias independientes, una fuerte razón en contra. Una opinión de que algo es así o asá que se basa solamente en un deseo, lleva en el caso normal de una opinión empírica (por ejemplo, Ana desea que Juan esté enamorado de ella) a una negación de la realidad, es decir, si la persona se entrega a ella, a una alucinación, a un espejismo. La creencia en un Dios o en una vida después de la muerte sólo consigue escapar al destino de la alucinación debido a que su objeto se encuentra en una esfera sobrenatural, es decir, en una dimensión que está situada más allá tanto de evidencias como de contraevidencias empíricas. Ésta es la razón de que tales creencias no tropiecen con la realidad; tropiezan sólo con la honestidad intelectual.

En cuanto a la creencia en Dios, hoy parece haber tres posiciones. Primero, están los que dicen: Dios no existe y así es mejor para nosotros. Piénsese, por ejemplo, en Nietzsche o en el hegelianismo de izquierda. Los que mantienen esta posición no se limitan a negar la existencia de Dios; niegan además el deseo humano de tener una fe. En su opinión, la presencia de este deseo en un ser humano siempre es el resultado de una errada comprensión de sí mismo.

En segundo lugar, están los que piensan que pueden pasar sin más trámite de su deseo de creer a la creencia misma,

apoyándose quizás en la tradición o en una supuesta revelación. Según ellos, el hecho de que una persona que está en una tradición religiosa no crea en Dios, sólo se explica, según ellos, por la falta de profundidad de su deseo. A esta segunda posición podría denominarse la posición de los teólogos. Su error consiste en no ver que el deseo por sí solo no puede ser nunca una razón, sino únicamente una razón en contra.

La tercera posición es la de aquellos que piensan que todo el problema es más bien social. Por esta razón, pueden dejar las cosas en una atmósfera vaga. Ni parten, como los que mantienen la primera posición, de una necesidad de liberarse de la religión, ni tampoco ven en ella algo que surge de un deseo, de una necesidad humana. Cuento en esta tercera posición también a los que se califican de agnósticos. Agnósticos se llaman los que piensan que la existencia de Dios no puede ser comprobada ni refutada. En términos sociales, llamarse así parece tener como motivo la voluntad de evitar la palabra «ateísmo» y de ganar así entre los creyentes mayor respetabilidad. Lo que me parece errado en esta posición es que quienes la defienden no ven, lo mismo que los teólogos, que si de lo que se trata es de algo que no se puede comprobar ni refutar, pero es objeto de un deseo, entonces este deseo pesa sobre el platillo negativo de la balanza. Es trivial que no podemos verificar ni falsar la existencia de un ser sobrenatural, pero esto precisamente significa que lo único que cuenta a favor de esta creencia es el deseo, y desde luego así no se refuta la existencia de ese ente, pero sí la creencia en ella.

Lo característico de las tres posiciones es, en mi opinión, su autocomplacencia, o quizás debiera decir su presuntuosidad. Es cierto que la vida es más fácil si uno no se halla en una contradicción. Lo que yo, en cambio, quiero mostrar es que parece más honesto verse inmerso en una contradicción entre el deseo religioso, por una parte, y la imposibilidad de

satisfacerlo, por otra. Dicho más claramente: los seres humanos necesitan relacionarse con un dios, pero la realidad frustra esta necesidad. La primera parte de esta proposición me parece poseer validez general: está basada en la estructura antropológica de los seres humanos; mientras que a la segunda parte tengo que calificarla con un «hoy», pues era fácil proyectar dioses cuando no se hacía una distinción tajante entre lo natural y lo sobrenatural y era posible pensar que los dioses vivían en el monte Olimpo o que Dios estaba en los cielos. Hoy se dice que Dios existe fuera del espacio y del tiempo. Esto resulta bastante difícil de entender. Que un ente concreto (en contraste, por ejemplo, con un número) exista, tiene el sentido de que existe en el espacio durante algún tiempo. Una realidad sobrenatural es por definición una realidad para la cual no hay evidencias ni a favor ni en contra, así es que lo único que puede estar a favor de creencias en esta esfera es el deseo o la necesidad subjetiva. Y por esto, como no hay en este caso evidencias independientes del deseo, la necesidad subjetiva, o sea, el deseo, es la razón decisiva en contra de esta creencia. Cuando se hacen estas distinciones –y yo no veo cómo evitarlas–, la creencia en Dios tiene que parecer, o ingenua, o deshonesta.

Por lo tanto, me parece superfluo elaborar esta arista del dilema. Es más interesante ocuparse de la otra arista, es decir, criticar la primera de las tres posiciones, según la cual ya no sólo no podemos creer en Dios, sino que tampoco lo necesitamos. No quiero negar que las religiones siempre han incluido aspectos sombríos e inaceptables; en particular, la reducción de la autonomía humana. Sólo quiero señalar algunos aspectos de la religión que a mí me parecen difíciles de abandonar.

Me encuentro ahora, como Hegel en su *Lógica*, frente a la pregunta «¿por dónde debo empezar?», desde luego no en la ciencia, como él, sino en la vida. Debería partir de un aspecto de la vida humana que parece importante para noso-

tros y que, además, puede parecer suficientemente fundamental como para suponer que se basa en la estructura antropológica, y esto significa que de un modo u otro ha sido visto en todas las culturas y, por otro lado, que es específico de los seres humanos, que no se encuentra en otras especies.

Tal aspecto es la experiencia de la contingencia. Con esto quiero decir: los seres humanos hacen inevitablemente la experiencia de que no depende sólo de ellos alcanzar sus metas y evitar las no-metas. Bajo no-metas entiendo eventos futuros que uno quiere evitar. Como he intentado mostrar en mi libro *Egocentricidad y mística*, la experiencia de la contingencia se basa en la conciencia que tienen los humanos del tiempo y, por ende, de que tienen un futuro, y me parece que esta conciencia temporal está conectada con el carácter predicativo del lenguaje humano. El ejemplo extremo de esta conciencia de contingencia es la muerte. Mientras que los animales de otras especies reaccionan a las situaciones inmediatas en que se encuentran, los humanos tienen la capacidad de independizarse de la situación y de relacionarse con posibles eventos en el futuro, y por eso viven en relación con metas y no-metas. A base de su relativa independencia de la situación, los humanos tienen una conciencia del tiempo frente a la cual pueden reaccionar de dos maneras. Conforme a la primera, que podría parecer la natural, están ávidos de futuro, de un «seguir siempre adelante» y un «siempre más»; sin embargo, esta tendencia se ve frustrada por la muerte y por la contingencia en general. El «más» puede aparecer como insípido y entonces lo que parecía tener sentido va a ser visto como un sinsentido. Por esta razón, algunos intentan superar el «siempre más» y alcanzar una nueva relación con su voluntad y temporalidad, que se contrapondría a la relación que parecía natural: en vez de «siempre más» una actitud de reflexión, constancia y aceptación de sus límites, y en vez de la insistencia en lo que se desea, la disposición a suspender los deseos. A esta se-

gunda posibilidad de relacionarse consigo mismo y con el tiempo, la he llamado «mística» en mi libro. Esta palabra también se usa en otros sentidos; además no pretendo haber descrito el fenómeno de forma suficiente. Pero aquí basta con señalar que esta actitud reflexiva en que la persona ya no se relaciona más con sus metas y no-metas, sino con el universo y con el ser propio de los otros entes, representa una reversión de la vida humana natural. Esta actitud, a pesar de oponerse a la vida anterior, no se refiere a nada sobrenatural.

Lo que aquí llamo mística ha sido interpretado de diferentes modos en la historia de las culturas. En el presente contexto, no necesito entrar en estas diferencias ni hacer una descripción más precisa de la mística. Lo que importa es que la mística así entendida también puede ser religiosa, pero no lo es en sí. En parte, eso es obviamente una cuestión terminológica. Si se quiere, se puede caracterizar movimientos como el budismo, el taoísmo o la escuela estoica como religiones. Yo no lo hago porque lo que importa en nuestro contexto es distinguir de forma tajante actitudes que implican una creencia o fe (es decir, una creencia en un ser personal sobrenatural) de otras actitudes que no incluyen esta implicación. Por esto empleo la palabra «religión» sólo para posturas o actitudes en que está implícita una creencia de este tipo, pues sólo de esta manera se puede aclarar si tenemos necesidad de una creencia en una divinidad y preguntar qué actitudes dependen de esa creencia. De otro modo caeríamos en las imprecisiones que, según he dicho, caracterizan a lo que llamé la tercera posición.

También para la religión parece ser central el problema de la contingencia, pero de otra forma que para la mística. El místico intenta sobreponerse a la contingencia, no así el creyente. Éste interpreta lo que para él es contingente como causado por seres que a su vez tienen intenciones y metas, como efectos de seres personales poderosos y sobrenatura-

les. Ahora bien, sólo si se interpreta lo contingente de esta manera, se puede entender la actitud de rezar.

El rezo en que uno se dirige a un ser personal divino y el fenómeno correlativo del agradecimiento por lo que a uno le ha sido dado, son fenómenos a los que tenemos que renunciar si no somos creyentes. Comienzo con una serie de actitudes humanas que quizás sólo sean importantes en ciertas culturas, pero que también podrían tener un fundamento más profundo en estructuras antropológicas generales. Para mí personalmente es difícil pensar que los seres humanos no pierden algo importante cuando no pueden dar gracias por su vida y por aquello que valoran en su vida.

Aquí surgen dos preguntas. Primero, ¿cómo entender este agradecimiento? Segundo, ¿qué nos falta cuando faltan las condiciones para este agradecimiento? En cuanto a la primera pregunta, quisiera rechazar dos opiniones como insatisfactorias. Una sostiene que todo agradecimiento consiste en creer que otras personas naturales son responsables de los contenidos de mi vida que considero buenos para mí. Según esta opinión, no existe un tipo de agradecimiento que vaya más allá del agradecer algo a otro ser humano. La segunda opinión que me parece insatisfactoria es que si existe un sentirse agradecido que va más allá del agradecer algo a otro ser humano, un agradecimiento por la propia vida y por lo bueno que ha sucedido en ella, esa emoción podría ser anónima. Con «anónima» quiero decir que, hablando gramaticalmente, el dativo del agradecer no tendría que ser una persona. El filósofo alemán Dieter Henrich ha defendido esta opinión. Existiría la posibilidad de un agradecer que, o bien no contaría con un objeto dativo al que estuviera dirigido, o bien este objeto dativo podría ser una entidad no personal.

A mí me parece evidente que sólo tiene sentido agradecerle algo a un ente al que también podría pedírsele algo, y no me parece que tenga sentido pedirle algo a un ente no

personal. Mi conclusión es que si no hay personas sobrenaturales, es decir, dioses o un Dios, entonces no se puede rezar. Parece un sinsentido rezarle a una instancia no personal y, por consiguiente, también agradecerle a una instancia no personal, y esto significa que un sentirse agradecido que no se dirigiera a un ser humano carecería de sentido.

Pienso que se puede constatar que en las culturas humanas siempre se ha rezado y agradecido a seres divinos, en primer término a propósito de las propias metas y no-metas normales, y además siempre se ha sentido la necesidad humana de dar las gracias por hechos como la propia existencia o la existencia de un ser amado. En segundo lugar, tenemos que preguntarnos qué pasa con la necesidad o el deseo de agradecer por estos hechos y qué ocurre con estos mismos hechos cuando ya no se cree poder sentirse agradecido por ellos debido a la inexistencia de un destinatario al que dirigir el agradecimiento. Cabe preguntarse si hechos como la propia existencia, etcétera, no tendrían que sufrir una especie de eclipse. Por ejemplo, cuando un ser humano ama a otro parece sentir el deseo de agradecer por su existencia. El objeto dativo de este agradecimiento no puede ser la otra persona, lo cual resulta especialmente obvio cuando la otra persona es un niño. Una madre, por lo general, siente tanto asombro como agradecimiento por su hijo pequeño. El asombro se puede entender de manera anónima; el agradecimiento, no. Si el sentirse agradecido no puede darse de no existir un destinatario, parece que se produce una situación extraña en la que nos vemos enfrentados con meros hechos. Lo mismo parece poder decirse de muchas actitudes que consideramos profundas, como el estar frente a la muerte y, por ende, frente a la propia vida. Parece perderse una cierta forma de trascendencia, el mundo parece volverse más superficial.

¿Podemos escapar de esta situación mediante lo que he llamado mística? Tal como he descrito la mística –aquí sólo con alusiones, en mi libro más detalladamente–, tanto la

mística como la religión consisten en tomar distancia de sí mismo ante algo superior, pero en la mística como tal ocurre sin personalización. Debemos preguntarnos, primero, en qué grado los seres humanos somos capaces de relacionarnos con algo superior sin este aspecto animista de la personalización y, segundo, cómo debemos evaluar, desde el punto de vista de las necesidades humanas, la despersonalización que se da en la mística.

Nuestra tradición occidental no nos ayuda mucho a contestar estas preguntas, porque en ella siempre se ha sobrentendido el ser personal de Dios, de modo que las alternativas que aquí nos salen al paso habían sido menos advertidas. En cambio, me parece significativo que, en una concepción de la mística tan claramente no-personal como la del budismo Zen japonés, exista la costumbre de inclinarse y hacer reverencias ante lo místico, ante lo que llaman el vacío. Inclinarse y hacer reverencias ante X parece suponer, al igual que el agradecer y el rogar, que X es una persona. También estos verbos tiene un dativo que debe ser personal. Cuando se hace reverencias frente a X, implícitamente X es visto como una persona de alguna manera superior a uno. Que el budista Zen se incline o haga reverencias ante lo místico parece ser indicio de que para los seres humanos es difícil evitar la proyección de concepciones animistas sobre lo que está frente a ellos, aun cuando deseen verlo de forma no personal.

En cuanto a la evaluación de una concepción puramente mística comparada con una decididamente religiosa –ésta es la segunda pregunta–, sería instructivo estudiar la controversia en el Vedanta hindú entre la escuela de Sankara con su doctrina de una pura unidad mística y la de su antípoda Ramanuja, que insistía en la personalización. Los detalles de esta controversia no los conozco. El concepto central para los personalistas hindúes fue *bhakti*, que se suele traducir por «devoción». La actitud de devoción se expresa quizás de

la manera más simple en el gesto de arrodillarse ante X. El estar de rodillas ante X es como una intensificación del hacer reverencias. Al estar de rodillas ante un ente personal damos a entender que consideramos a este ente no sólo como superior a nosotros, sino como superior en algún sentido absoluto, difícil de explicar. Por esto parece que no podemos arrodillarnos ante personas naturales, sino sólo ante dioses, y ante un ser humano sólo cuando se lo entiende como representante de Dios, tal como sucedía ante reyes. Esta actitud de *bhakti* con que se da a entender que el dios es superior en un sentido absoluto, que es santo, es lo que está en la base de todas las actitudes específicamente religiosas, como la oración y el agradecimiento religioso.

Se podría preguntar si esta actitud que nos lleva a decir «nosotros somos pequeños; tú, Dios, eres grande», y que se encuentra en las religiones de todas las culturas, tendrá que ver con la trivial circunstancia, aunque digna de reparo, de que todos hemos empezado de niños como los «pequeños». ¿Es por eso que tenemos la necesidad de vernos como pequeños también cuando adultos y de proyectar algo como lo absolutamente superior? Creo que hay algo de eso, aunque lo que el adulto y ya el adolescente ven como superior es algo muy diferente de lo que son los grandes para los niños, y la relación consigo mismo que está implícita en la religión es muy diferente de la relación con nosotros mismos que tenemos en la niñez.

Aparte de que no conozco los argumentos de la escuela de Ramanuja contra Sankara, tales reminiscencias históricas sólo nos apartarán del problema. Si ahora nos preguntamos simplemente a nosotros mismos qué es lo que, desde una perspectiva religiosa, resulta insatisfactorio en una mística no-personal, creo que es el hecho de que la superación mística del yo es tan radical, que parece llevar más bien a una eliminación que a una relativización del yo. En muchas místicas, especialmente en el budismo, lo que se anhela es precisamente una tal

eliminación del yo. Frente a eso, cabe preguntarse si lo que anhelamos en la mística no es precisamente un cambio en la forma de relacionarnos con nosotros mismos, lo que implica precisamente que no queremos eliminar el yo. Queremos tornarnos más humildes. Pero para el místico ya no tiene sentido arrodillarse y tampoco, si es consecuente, debiera poder hacer reverencias o inclinarse. Tampoco debiera poder seguir hablando de algo superior. Lo que parece perderse en la mística es la tensión entre yo y lo grande.

Pienso que el contraste entre una concepción animista y una no-animista, entre la actitud religiosa de *bhakti* y la mística pura se ve bien en la forma en que en ambas uno se enfrenta con las frustraciones. La actitud religiosa se expresa en el *Padrenuestro* de Jesús cuando dice «hágase tu voluntad»; posteriormente, en Getsemaní, Jesús la expone así: «no sea como yo quiero, sino como tú quieres» (Mat. 26, 39). La actitud que se expresa de esta manera parece ser lo central del *bhakti* religioso. En el libro taoísta *Chuang Tse*, que podemos tomar como representante de la mística, encontramos una actitud correspondiente (al comienzo del capítulo 6): «el hombre debe *hacer* lo que es del hombre, pero debe *aceptar* lo que es del cielo». Para comparar las dos actitudes debemos interpretar también la actitud cristiana no como si consistiera en una pura aceptación de todo lo que le pasa a uno, sino tal como aparece en la oración de Oetinger: «Señor, dame la serenidad para *aceptar* las cosas que *no* puedo cambiar. Dame el coraje para cambiar las cosas que puedo cambiar. Y dame la sabiduría para distinguir lo uno de lo otro». (Yo me encontré por primera vez con esta oración en una peluquería de Santiago, colgando enmarcada de una pared.)

La posición que describe Chuang Tse está en exacta correspondencia con esta oración, excepto que el taoísta sólo debe aceptar lo que es inevitable, mientras que el creyente interpreta lo inevitable como voluntad de Dios. Las implicaciones teológicas de esta concepción pueden llegar a ser

muy problemáticas (en particular, ¿cómo Dios puede ser bueno si todo lo malo que ocurre en el mundo es voluntad suya?), pero aquí podemos dejar a un lado estas implicaciones. Lo que cuenta ahora no son las implicaciones ulteriores de la fe, sino simplemente el motivo subjetivo para inclinarse, a raíz de las propias frustraciones, ante una voluntad divina, y en este punto me parece satisfactorio poder entender lo inevitable como dado por Dios. Piénsese, por ejemplo, en la situación de una persona que padece una enfermedad terminal. Lo que sucede parece ganar sentido, mientras que la manera como el taoísta habla del cielo no parece estar lejos de una exhortación estoica a apretar los dientes.

La contradicción a la que me referí al comienzo de esta conferencia se manifiesta para mí de modo especialmente agudo en este contexto de la cuestión acerca de cómo comportarme respecto de mis frustraciones. Para mí, mucho más atractivo que la actitud neutral taoísta o estoica, es poder dirigirme a Dios en actitud de devoción y decir «hágase tu voluntad», y por esto tengo que prohibirme esta actitud religiosa explícitamente, pues como sé que Dios sólo es una proyección de mi deseo, si me dejara llevar por esta actitud, caería en algo que equivaldría a un autoengaño, en un espejismo. No me queda más que retirarme a la posición puramente mística e impersonal, pero esta posición no es suficiente para satisfacer mi necesidad. Hablo aquí deliberadamente en primera persona singular, porque ignoro si y en qué medida mi deseo de decir «hágase tu voluntad» es expresión de un hecho antropológico fundamental, o si esta disposición mía no se la debo sólo al accidente de haber crecido en la tradición judeocristiana.

Algo similar me ocurre con el fenómeno de la responsabilidad. Es casi un lugar común que la responsabilidad juega un rol menor en las grandes tradiciones místicas del Este que en la cultura occidental, pero una vez más me parece importante aclarar las conexiones conceptuales. Creo que

tampoco la actitud de entenderse como responsable es posible sin un interlocutor personal. Toda responsabilidad parece tener dos aspectos. Por una parte, uno es responsable *de* algo o alguien; por otra, se es responsable *ante* alguien, y estas dos personas –la persona de la que soy responsable y aquélla ante la cual lo soy– no son, en general, idénticas. En general, de lo que soy responsable es del bienestar de una o más personas (también pueden ser animales), mientras que la persona ante la que soy responsable puede ser un individuo o la pluralidad de individuos que conforman la comunidad moral o política. Lo característico de este segundo aspecto del fenómeno es que la instancia –sea individual o colectiva– ante la que soy responsable me puede pedir cuentas de lo que he hecho u omitido, lo que significa que este aspecto es irremediablemente personal.

La cosa comienza a ponerse crítica cuando aquello de lo que soy responsable es mi propia vida. ¿Ante quién tengo esta responsabilidad o no hay en este caso una persona ante la que soy responsable por mí mismo? Una cosa parece obvia y es que aquello frente a lo cual se encuentra el místico puro no puede fungir como dicha instancia, porque esta instancia tiene que ser, como acabo de mostrar, personal.

Se pueden distinguir varias maneras de ver esto. La primera sería que sobre mi vida como tal, es decir, respecto de la forma en que estoy viviendo, simplemente no hay responsabilidad. La segunda posibilidad sería que la instancia ante la que soy responsable por mi vida fuera la comunidad moral, pero me parece que una moralización semejante del conjunto de mi propia vida no tiene sentido (la moral no puede extenderse hasta ese extremo). Desde luego que tengo responsabilidades morales, y en este caso la instancia es la comunidad moral, cuyos miembros me pueden pedir cuentas, pero esto no parece aplicable a mi vida en su totalidad.

Una tercera posibilidad sería que la instancia ante la que soy responsable por mí mismo fuera también yo mismo.

Una variante de esta concepción consistiría en decir que en este caso el aspecto «ante X» desaparece. En ambos casos, se hablaría de «responsabilidad por sí mismo». Con especial énfasis, Husserl hablaba de este modo. Él construyó toda su concepción de la filosofía sobre el concepto de «Selbstverantwortlichkeit» (responsabilidad por sí mismo).[1] Pero Husserl no hacía más que usar esta expresión; hasta donde puedo ver, nunca la aclaró. Cuando escribí mi libro *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*, yo me entusiasmé con esta idea, pero dudo de que tenga sentido.

Si estas tres maneras de ver el fenómeno son insatisfactorias, sólo queda una última posibilidad de entender la responsabilidad de una persona por sí misma: que la tenemos ante una persona sobrenatural, ante Dios. Esto implica que si un ser sobrenatural personal ante el que sería responsable por mi vida no existe, la idea de una responsabilidad por sí mismo no tendría sentido.

«Pero», se podría preguntar, «¿qué se sigue de ahí?». Esta pregunta se agudiza si se mantiene que la responsabilidad por sí mismo está en la base de todas las otras responsabilidades en tanto tengan importancia para mí mismo.

Kierkegaard contestó esta pregunta al final de su libro *El concepto de angustia*, diciendo que sin Dios desaparecía lo *serio* de la vida. Pensaba que uno podría continuar ocupándose seriamente de muchas cosas, pero en relación consigo mismo ya no habría seriedad. Para subrayar esta idea, cita la exclamación que lanzó Macbeth después de matar al rey Duncan:

> Desde ahora ya no hay nada serio en la vida:
> ¡todo es fatuo, gloria y gracia perecieron!
> El vino de la vida ha sido derramado.

1. Véase E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967, §9a (págs. 186 ss.).

Tal como Macbeth mató al rey, así nosotros, para hablar con Nietzsche, habríamos matado a Dios y, con él, lo serio de la vida. ¿Quiénes nosotros? Nietzsche decía: fue nuestra honestidad intelectual. Puede ser que esto sea demasiado fuerte. Bastaría con decir: la evidencia. Cuando a Bertrand Russell le preguntaron poco antes de morir cómo reaccionaría si, contra toda evidencia, se encontrara después de la muerte ante el trono de Dios, respondió: «le diría *you didn't give us the evidence*». Incluso esto habría que expresarlo de otra manera si es cierto lo que dije al comienzo de esta ponencia. No sólo no tenemos una razón para creer en un ente semejante, sino que, por el hecho de que nuestra necesidad y nuestro deseo de que exista es grande, tenemos una muy poderosa razón en contra, de modo que la creencia en Dios equivaldría a lo que, si se tratase de algo empírico, sería una alucinación. Sin embargo, también es comprensible que, a pesar de la razón en contra, cientos de millones crean no obstante en Dios, pues a muchos les parece que el deseo, en vez de ser una razón en contra, es una razón a favor.

El fenómeno de la responsabilidad me parece instructivo en nuestro contexto, porque en relación con él no sólo podemos contrastar bien las dos posibilidades de una relación personal y no-personal con lo superior, sino también una tercera posibilidad que he dejado a un lado en esta ponencia: creer que uno puede tomarse en serio la propia vida sin relacionarse con algo superior.

g

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Filosofía
Serie CLA-DE-MA

gedisa
editorial

Ernst Tugendhat
Antropología en vez de metafísica

Alumno de Heidegger, colega de Habermas y polemista de ambos, Ernst Tugendhat pertenece al reino de la singularidad filosófica. Abierto siempre al diálogo con los otros y consigo mismo, esta colección de textos es una especie de *tour de force* intelectual con *Egocentricidad y mística*, la última obra de Ernst Tugendhat publicada en castellano (Gedisa, 2004). A excepción del tercer capítulo, todos los textos que conforman *Antropología en vez de metafísica* proceden de diversas conferencias impartidas por el autor en los últimos años. De ahí que Tugendhat haya querido conservar en todo momento la vivacidad expositiva del discurso oral.

Tugendhat ha seguido el hilo de las ideas que le ocuparon en *Egocentricidad y mística*, intentando pensar de forma más sistemática la perspectiva antropológica acerca del libre albedrío, la honestidad intelectual o la integración de una ética de la compasión y la mística. Asimismo, destacan las importantes modificaciones que ha realizado con respecto a su anterior obra. Entre ellas la aclaración de que muy bien puede darse un recogerse en sí mismo que no sea ni místico ni religioso o la idea de que en la mística desaparece el discurso sobre el «mundo» y el «universo» y que sólo puede hablarse de un dirigirse hacia «todos los otros en su ser propio», atestiguando finalmente que su relación con la fe es más ambivalente de lo que pudo escribir en *Egocentricidad y mística.*

«El resto de hilos –como escribe el propio Tugendhat– los encontrará el lector mismo, y ni tengo una compañera de vida a quien agradecer su disposición al sacrificio ni aseguro que el resto de errores sólo deben ser atribuidos a mí. No son errores que espanten, sino cegueras, puntos ciegos.»

Ernst Tugendhat, nacido en Brno (República Checa), es catedrático emérito de la Universidad Libre de Berlín. De sus numerosas obras traducidas al castellano, Gedisa ha publicado *Lecciones de ética*, *Ser-Verdad-Acción*, *Diálogo en Leticia*, *Problemas*, *El libro de Manuel* y *Camila* (en colaboración con Celso López y Ana M.ª Vicuña), *Introducción a la filosofía analítica*, *Egocentricidad y mística* y *Un judío en Alemania*, esta última de reciente aparición. En diciembre de 2005, Ernst Tugendhat recibió el premio Meister Eckhart, uno de los más importantes que se otorgan a la labor filosófica.

ISBN 978-84-9784-176-4
9 788497 841764
302554